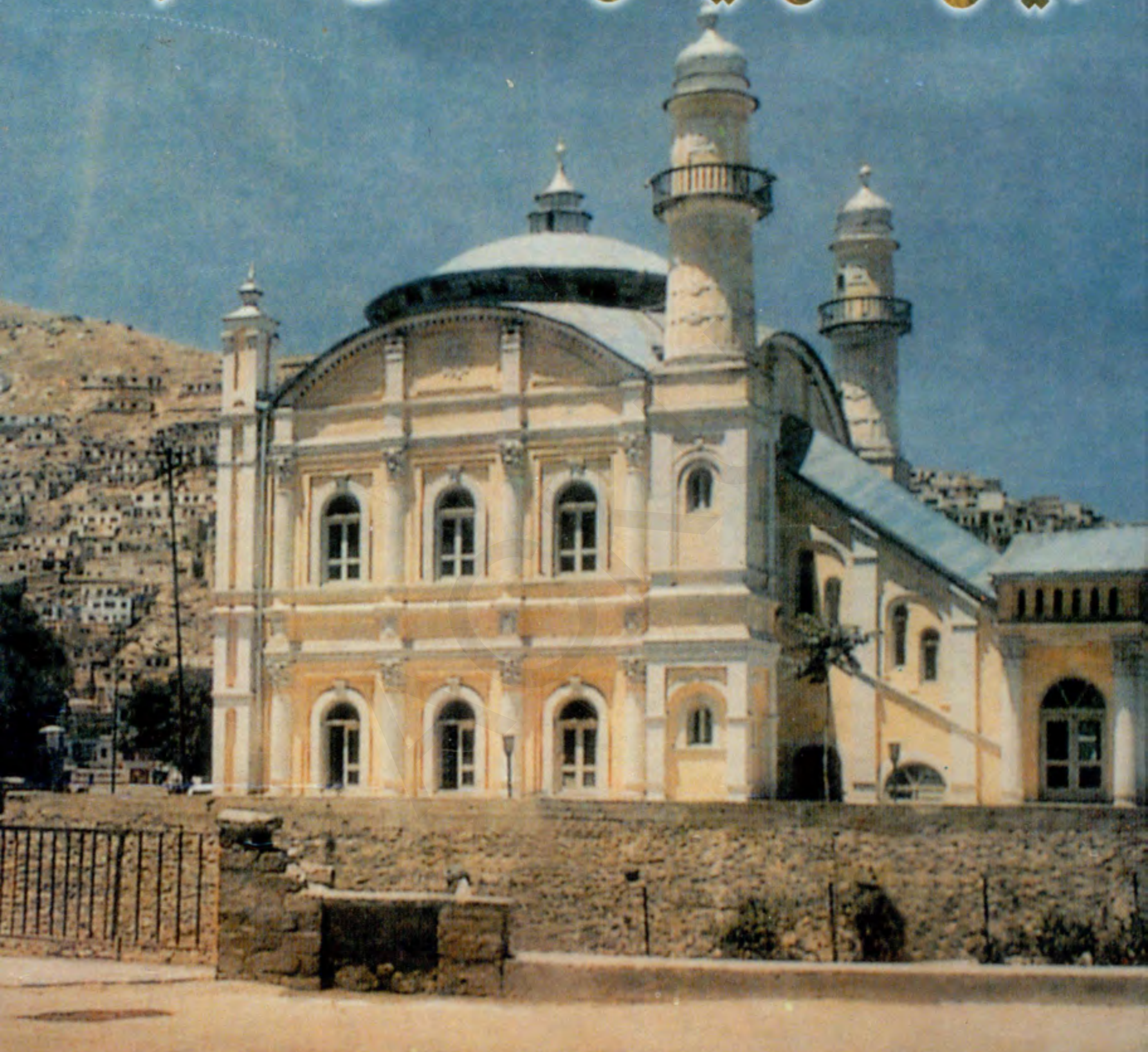
مولانا جلال الدین بلخی
میان صوفیه و علمای کلام



تألیف: دوکتور عنایت الله ابلاغ

مــولانـــا

جلال الدین بلخی

میان صوفیه و علمای کلام

تألیف: دکتور عنایت الله ابلاغ

چاپ اول : قـوس ۱۳۶۲هـ.ش
چاپ دوم : جـوزا ۱۳۸۰هـ.ش

مشخصات کتاب

نام کتاب : مولانا جلال الدین بلخی میان صوفیه و علمای کلام

مؤلف : دوکتور عنایت الله ابلاغ

ناشر: مؤسسهء علمی دارالمعرفة ابلاغ

کمپوز و طبع: مرکز نشرات اسلامی صبور
گل حاجی پلازا، ارباب رود، پشاور، تیلفون ۸٤۳۳۸۲
saboor@psh.paknet.com.pk

تیراژ: ۱۰۰۰ جلد

نوبت چاپ: دوم

تاریخ چاپ: جوزا ۱۳۸۰ هـ.ش

سلسله نشرات: ۱۱

بسم الله الرحمن الرحیم

الحمدلله رب العلمین والصلوة و السلام علی نبیه و رسوله و
خیر خلقه محمد و علی آله و اصحابه اجمعین

فهرست مطالب کتاب

مولانا جلال الدین بلخی میان صوفیه و علمای کلام

مطلب	صفحه

باب اول

مولانا جلال الدین

فصل اول

فصل دوم

باب دوم

در بیان تصوف اسلامی، نشأت و تطور تصوف بصورت اجمال تا
روزگار جلال الدین رومی بلخی

فصل اول

مطلب	صفحه

فصل اول

فصل دوم

فصل سوم

باب پنجم

جلال الدین بلخی رومی و تصوف

فصل اول

مطلب	صفحه

مطلب	صفحه

مطلب	صفحه

مطلب	صفحه

بسم الله الرحمن الرحیم

مقدمهء طبع دوم

الحمد لله رب العالمین والصلاة والسلام علی سید المرسلین و آله و صحبه اجمعین.

وبعد:

درماه قوس ۱۳۶۲ هجری شمسی - شانزده قبل از امروز - طبع اول کتاب (جلال الدین بلخی میان صوفیه و علمای کلام) بحیث ترجمه متن عربی اصل کتاب که تألیف نویسنده می باشد، بمنظور استفادهء علاقمندان دری زبان تقدیم شد.

شرایط آنوقت طوری بود که تسهیلات کمپیوتری وجود نداشت و طبع و طباعت با وسایل ابتدائی و دست صورت می گرفت که از نقطهء نظر وقت و پول گران بود لذا طبع کتاب بوسیله حروف چینی آنهم باتحمل تکالیف و دویدن ها و تپیدن های زیاد انجام یافت.

از آن سال تا این وقت، تحولات بارزی در وطن عزیز ما افغانستان رخ داده که خلاف توقع مردم مسلمان کشور؛ آنچه آرزو برده می شد تا شرایطی که همه افراد افغان با صلح و آرامش و تحت لواء عدل و عدالَت اسلامی حیات خویش را بسر برند، بمیان نیامد. عده ای در دوران اشغال کشور از طرف روسها وعده ی دیگر در وقت رسیدن قدرت بدست مجاهدین با احساسات و فاقد تجربهء سیاسی-اداری، وطن عزیز را ترک گفتند؛ یا به مغرب رفتند و یا تحت شرایط خیلی ناگوار درکمپ ها زندگی می کنند.

با این همه و همه، عطش علمی برای رسیدن به اسرار تصوفی ومقایسهء آن با رموز اعتقادی به شدت بنظر می رسد که بیشتر از گذشته به طبع و نشر کتب علمی ضرورت احساس می شود. من در حال طبع اول کتاب، در پشاور زندگی داشتم و امکانات مادی ام خیلی محدود بود؛ با آن هم، چند کتاب و رساله را از طریق تسهیلات حروف چینی وخطاطی که رائج وقت بود طبع و نشر کردم ولی اکنون که بحیث استاذ در پوهنځی شرعیات پوهنتون دولت کویت اجرای وظیفه می کنم با وضع مالی نسبتاً بهتر می توانم در راه طبع کتب و مؤلفات خویش در خدمت هموطنان و دوستداران علم قرار گیرم. در نظر دارم آثار خود را که تا کنون (اگر لکچرهای علمی که ثبت کست های رادیوئی و ویدیوئی است در نظر گرفته نشود) به (۲۷) کتاب و رساله می رسدیکی پی دیگر بدسترس علاقمندان و دوستداران علم و معرفت قرار دهم.

درین میان، پس از طبع ترجمهء پشتوی کتاب (امام اعظم ابوحنیفه رحمة الله و نظریات آنها در عقیدت اسلامی[۱] وطبع متن (ترجمهء) دری آن، نوبت بآن رسید تا به دلالت حال به دروازهء مولانای بلخ و مولوی روم بروم و آن را دق الباب نمایم و خواهان اجازهء وارد شدن به ساحهء عمیق و پهناور عرفانی اوگردم.

گرچه اراده چنین بود که از بحر نا پیدا کنار علم وی، شاخهء دیگری را بحیث نهر کوچك حفر نمایم و گوشه های پنهان ماندهء علم و عرفان اورا بقدر وسع مکشوف و معلوم سازم ولی مصروفیت های اکادیمی و تتبعات علمی در عقاید و دیگر موضوعات علوم دینی، این فرصت را از من سلب کرد، لهذا همین کتاب را که نسخه های طبع اول آن کمیاب گردیده خواستم عیناً با تصحیح و شکل بهتر به طبع برسانم و درین راه، معاونت علمی یك عده دانشمندان را در بسر رسانیدن این امل پاك (در قسمت تصحیح طباعتی و وارسی آن) بدست آورده ام. اگر حیات باقی بود آراء دیگر مولانا را بحیث تألیف جدید تقدیم خواهیم کرد. به انتظار همان روز! اکنون کم ما، و کرم شما.

(۱) این کتاب اصلاً به لسان عربی تألیف و در جمهوریت عربی مصر طبع گردیده.

بخاطر مزید معلومات خواننده، عزیز، می خواهم علاوه نمایم که کتاب (مولانا جلال الدین بلخی میان صوفیه و علماء کلام) به لسان عربی تألیف و در قاهره، جمهوریت عربی مصر طبع و نشر گردیده، بعداً به لسان دری برگردانده شده تا هموطنان عزیز ما که به مولانای بلخی، آراء و افکار وطریقهء او علاقمندی بسزا نی دارند کتاب را مطالعه و استفاده کرده بتوانند. درین صورت، ایجاب می کرد تا توضیحات و اضافاتی بعمل آورده شود بنابران عنوان «ملحق ترجمه» درین کتاب ایزاد وطی آن سعی شده تا بعضی موضوعات مهمی که در متن عربی نیامده توضیح شود و قسمتی از مطالب عمده، متن عربی که برای خوانندهء عربی زبان به شکل مجمل آمده تشریح گردد تا باین ترتیب، تعداد زیاد تر مردم از کتاب مستفید گردند. ومن الله التوفیق

والسلام علیکم ورحمة الله و برکاته

صدر رود، پشاور، جمهوری اسلامی پاکستان

جدی ۱۳۷۸ هـ، ش - جنوری ۲۰۰۰م

دکتور عنایت الله ابلاغ

استاد خلیل الله خلیلی

تــقریــظ
(۱)

چه فرخ دیاری و چه فرخنده روزگاری که با گنجینهء حقایق الهی و نگارستان معارف انسانی آثار جاودانی و جهانی مولنا جلال الدین محمد بلخی رومی سروکار داشتم، و از مزامیر[1] آسمانی وی در نوای جانسوزنی و درس سحرگاه در مدرسه و خانقاه جانداروی دل می جستم. گاهی ازکابل به قونیه میشدم که گفتار پریشانم را در جمع ارادتمندان در رواقهای قباب الاقطاب یعنی درحرم خلوتگزینان خاك بربالین تربتش نثار کنم؛ و گاهی مسیر کاروان را از بلخ بامی تا نیشاپور تا دارالسلام بغداد تا شام تا دمشق فیحا تا حلب شهبا، تا دامنه های فاران یعنی از ام البلاد تا ام القری و از آنجا تا قونیه دنبال میکردم که آهنگ جرس اشتران آن کاروان آواره را شهر بشهر و بیابان در بیابان سراغ نمایم.

در مستنصریهء پیشین، در مدرسه حلوائیه، در بازار شکر فروشان بر نقش قدم وی جبهه میسودم، در شهر خراب بلخ مدرسه سلطان العلماء را کاوش میکردم و در گورستان امام بکری مقبرهء حسین خطیبی بکری جدش را سراغ مینمودم.

در قونیه گویا ابر های بهاری همه عشق باریده وزمین تر شده و تا سینه به گل فرو میرفتم که دیگر مجال پا گرفتن از آن سر زمین عشق اندود نبود. چنانکه در بلخ

---

(۱) مزامیر: جمع مزمار به معنای نای یانی.

اکنون ابرهای ستم همه خون باریده، کرا یار است که از ان لجن زار خون قدم بر دارد ؟

نعره ٔ هوی و های کاروان مولوی از بلخ تا قونیه در دل اعصار طنین افگنده بود بقول خودش

نعره ٔ های و هوی من از در روم تـا ببلخ
اصل کجاخطا کند شمس من و خدای من

در کشور زادگاه ٔ مولوی باصرار عاشقانی که سروده هایش را بر صفحه ٔ دل مینگاشتند و سخنانش را حرز[1] جان می انگاشتند منظومه ٔ از بلخ تا قونیه و کتاب نی نامه را تألیف نمودم، هنگام افتخار اندوزی بار اخیر در زیارت تربت وی، دولت مداران ترکیه که در آن وقت با ما دم از دوستی و برادری می زدند شهر بلخ و قونیه را رسماً دو شهر برادر خواندند؛ چنانکه در قونیه جاده ئی بنام بلخ و در بلخ خیابانی بنام قونیه کشیده شد، تا از آن خطوط نور، که با سر انگشت ستاره بار مولوی در عالم معانی جانها را بهم پیوسته، نقشی بر زمین نیز در شهرستان مؤلد و مدفن وی روشن باشد.

اکنون که آن فرخنده روز گاران سپری شده نه تنها چون بلخ شهری بلکه مانند وطن گرامی وزیبای ما کشوری با کشت و خون آغشته و بماتم نشسته است اعنی درین شبهای روح گداز آوارگی و بی وطنی، نسخ عربیؔ و دریؔ کتاب (جلال الدین الرومی بین الصوفیه وعلماء الکلام) تألیف دوست محقق گرامیم استاد عنایت الله ابلاغ بدستم فتاد که آنرا برای اثبات پایه علمی (اطروحه دکتورای خود) بجا مع مبارك از هر تقدیم داشته و محل اعجاب و تقدیر وتحسین استادان و علمای ازهر قرار یافته. نسخه عربی را مرور نمودم و نسخه برگردانیده ٔ دری آنرا با شتاب مطالعه کردم و امید وارم نسخه عربی و دری طبع و بزودی چشم اشتیاق مرا مانند دیده ٔ انتظار سایر آرزومندان روشن گرداند.

(۱) حرز: پناه گاه، جای محکم و استوار و نیز به معنی تعویذ.

من استـاد ابلاغ را از آغاز دوره‌ء زندگانیش میشناختم؛ رابطه قرابت قومی و قربت معنوی من با استاد ابلاغ از آغاز دوره‌ء زندگانی استوار بود.

پدر نامور بزرگوارش مولانا عبدالغنی مشهور بمولوی قلعه بلند که بر اکثر علمای عصر حق استادی و بر عشیره‌ء ما مقام رهبری و پیشوائی داشت کمال اخلاص داشتم و ابلاغ را در شادی های اندك و غمهای فراوان زندگی با خود انباز میدانستم.

این رابطه یك سان دوام داشت چه هنگامی که در حلقه درس پدر بزرگوارش مشغول تحصیل بود وچه روزگاری که در قاهره سرگرم تعلیم بود؛ چه در کنار نیلاب و چه در کران نیل. هم چنین در ایامی که اورا بوظیفه‌ء علیای استادی گماشتند و هنگامی که مأموریت ها و مراتب عالی را حکومت و عضویت پارلمان را مردم به وی عرضه داشتند.

و اینك در اسلام آباد در گروه آوارگان وصف مهاجران و اردوگاه بیوطنان باهم پیوسته ایم، ابلاغ دانشمندیست که چهل سال عمر عزیز را در خارج و داخل، در مدرسه و جامعه بسر برده بر روش محققان سلف و آکادمی رفتگان عصر، تلمذ[1] و تدریس نموده، تتبع و استقراء[2] کرده، صغری، و کبری چیده، استدلال و استنتاج نموده، بامسند و مسند الیه، با الحاصل و المحصول سرو کار داشته و سر انجام عالمی مفسر، محدث، فقیه، اصولی، منطقی، و محققی رجالی و جدلی بار آمده در علوم آلی و اصالی دانشمندی شد ژرف نگر و خرده بین تا آنکه راه گنجینه‌ء عرفان و نردبان آسمان را به وی نمودند، اورا بحقایقی آشنا کردند که حد و رسم و تعریف را در آن بار نمیباشد و بردیباج دیباجه اش با خط نور نوشته اند:

دفتر صوفی سواد و حرف نیست جز دل اسپید همچون برف نیست

اندیشه‌ء آواره گردش را از خم و پیچ فلسفه‌ء فارابی و ابن سینا بکنار دریای

(۱) تلمذ: به فتح ت و ل وضم م: شاگرد شدن، شاگردی کردن.
(۲) استقراء: تفحص و جستجو کردن.

مواج ولایتناهی عرفان رسانیدند تا بیدلانه گوید:

ما راز گرد این دشت، عزمی است رو بدریا
پر کهنه شد تیمم، اکنون وضو بدریا

مولنا شهکار ادب عالی بشری مثنوی و دیگر آثارش را در وقت آوارگی در قونیه بنساد نهاد اینك کتاب استاد ابلاغ نیز در مورد اثار آن سر حلقهء آوارگان، در روزگار آوارگی ما در پاکستان به طبع میرسد.

در عصر مولنا سپاه خونخوار مغل ام البلاد بلخ را آتش زد و فرهنگ هفتصد ساله اسلام را با مدنیت عظیم آن سیل آسا نابود کرد، در روزگار ما آدمخواران روس از آن پیش تر رفتند، بنیاد هستی ملتی را بخون کشیدند و بخاك هموار نمودند، سوختند، کشتند، بستند، شکستند و وحشتی نمودند که وحشی ترین قبایل بدوی از تکرار آن عار مینمایند.

شگفت این است که خداوند گار بلخ جلال الدین محمد از کشتار بی امان خوارزم تا قتل عام بغداد غریو آن طوفان خون و آتش را شنید، لب بشکایت نگشود و دندان بجگر نهاده مگفت:

عاشقم بر لطف و بر قهرش بجد[1] ای عجب! من عاشق این هر دو ضد

چه خجسته امر است که درین شبهای مرگبار استخوان سوز، مسؤلیت ما در حفظ گنجینهء فرهنگ ما از یاد نرفته هنوز مردانی هستند که در حراست آن ثروت موروث رنج میبرند. همت والای مجاهد بزرگ جناب سید احمد گیلانی در طبع این کتاب خدمتی است بفرهنگ مقدس اسلام و به گنجینهء ادبی کشورما.

مثنوی معنوی مولوی با همه اهتمام علمای خاور و باختر هنوز در خور بحث و تحقیق و بهره برداریست.

(۱) جد:ضدهزل (مزاح و شوخی) است چنانکه در حدیث شریف آمده: «ثلاثة هزل هن جد و جدهن جد.»

هنوز آن ابر رحمت در فشانست سـرخمخـانه ها مهر و نشانست

اگر در حریم مدرسه اش برند متکلمان خرده بین را دستمایهء بحث و جدال باشد،
واگر برواق خانقاهش گذارند عاکفان کعبهء طلب را وجدو حال افزاید،
و اگر بر سردر کوی شوریدگان عشقش آویزندفریاد برخیزد که:

هر که این آتش ندارد نیست باد

کتابی که استاد ابلاغ تألیف نموده نمایانگر تبحر ویست در حکمت و فلسفه و مظهر بلوغ ذوق اوست در بهره یابی از عرفان ممتاز و متعالی مولنا جلال الدین محمد بلخی رومی.

درین کتاب خاصه در مبحث تلفیق[1] نظر علمای کلام و عرفان مولانا بر بعضی زوایا روشنی افگنده شده که آن زوایا باین تنویر نیاز داشت.

بهر حال بتایید آنچه استاد محقق ابلاغ اشاره نموده باید گفت مولانا چنانچه خودش از قیل و قال بوجدو حال گراییده در آثار منظومش نیز قواعد قید و بند مشائیان[2] را دور افگنده و مباحث جدل آفرین آنانرا لفظاً و معناً یکسو نهاده در تجلیات برهان از هر الهی برهان آنی ولمی را از یاد برده عارفی بار آمده که گوید.

هر جزئی و کلی که بود در افواه برهان خـداست نـزد مـرد آگاه
ترتیب مقامات جسـم و جـان را درمنطـق مـا نتیجـه باشـد الله

حوزه العبد الضعیف المذنب الطرید الشرید خلیل الله خلیلی

۲۰ حمل ۱۳۶۲ پشاور، پاکستان

(۱) تلفیق: باهم جور کردن، بهم پیوند دادن و مرتب ساختن.
(۲) مشائی: بسیار راه رونده، کسیکه زیاده راه برود؛ حکمت مشاء یعنی حکمت ارسطو زیرا ارسطو مطالب را در ضمن گردش بیان می کرد لذا پیروان ورا مشائی یا مشائیان یا مشائین و حکمت او را حکمت مشاء یا مشائی گویند.

شرح لغات تقریظ

قباب الاقطاب - مقبرهء یاران و خلفای مولنا نزدیک تربت خودش

بامی - شاداب، و سرسبز، لقب شهر بلخ

فیحا - معطر و لقب دمشق

شهبا روشن - لقب شهر حلب چنانچه زوراء لقب بغداد و حدبا لقب شهر موصل.

مستنصریه قدیم و جدید - دو مدرسه در بغداد بنا کردهء مستنصر بالله؛ مولنا در مستصریه قدیم بود.

قلعه بلند - روستائی در شمال کابل متصل شهر تاریخی بگرام

امام بکری - گورستانی نزدیک خرابه های شهر بلخ که بظن قاطع منسوبست به جد مولنا

بسم الله الرحمن الرحیم

تقریظ و تذکر

(۲)

کتاب (جلال الدین الرومی بین الصوفیه و علماء الکلام) اثر مولانا عنایت الله ابلاغ را روی تصادف هنگاهی مطالعه کردم که متن فارسی آن با متن عربی از طرف مؤلف مقابله میگردید، من متن عربی را جهت مطالعه گرفتم و با یك مرور سرسری دریافتم که کتاب پیرامون عقائد و تصوف مولانا جلال الدین بحث مفصلی دارد. متن عربی آن سلیس نوشته شده در مصر تحت طبع قرار دارد.[۱]

متن فارسی آن درینجا تحت طبع گرفته شده[۲] درین حال یکی از دوستان بمن چنین گفت: ما بحال حاضر به جهاد ضرورت داریم نی کتاب، ما باید همه را بسیج کنیم تا روانه سنگر های داغ جهاد شوند و کشور را آزاد سازند.

اگر این اعتراض منحصر به همان دوست من باشد که در همان لحظات توانستم او را قناعت دهم دیگر سخن تمام است و اگر این سوال از حنجره دوست دیگری هم سرچشمه گیرد باید به پاسخ چنین گفت:

اگر اندکی عمیق شویم و آرزو کنیم تا منشأ وعلت اصل این بدبختی ها، تلخی ها، در بدری ها، کشتن ها، حبس شدن ها، ویرانی دار و دیار، آواره گی چهار ملیون تن افغانان باشهامت را که به ذلت تن نداده و راه هجرت را در پیش گرفتند. جستجو

(۱) متن عربی کتاب در موقع خود در مصر بچاپ رسیده است.
(۲) طبع اول ترجمه، دری قبلاً صورت گرفته و نسخه های آن کمیاب گردیده که بطبع دوم اقدام شد.

کنیم باین نتیجه می رسیم که در جملهء علل و اسباب و موجبات عمده این همهء بدختی ها مهمترین آن اینست که علما، و عاظ، مشائخ، پیران طریقت، دانشمندان، استادان مسلکی و اهل قلم در برابر تربیه نسل جوان افغانستان وظایف خویش را طوریکه شاید و باید انجام نداده یابی تفاوت باقی ماندند و یا اصلاً این خطر را احساس نکردند. آنها متوجه امور شدند که از وظیفه اصلی: مسلمان (نگاه داشتن نسل جوان) فاصلهء داشت.

حکمداران وقت جز برای بقاء قدرت و کرسی راه دیگری که برای اسلام مفید باشد در دل نداشتند، از دموکراسی و آزادی سوء استفاده کرده هر کسیکه بر ضد اسلام تاخت و تازمی کرد حکومتهای وقت به بهانه دموکراسی به مجازات آن اقدام نمی ورزیدند. تدریس علماء و مدرسین دینی شکل خشك را بخود گرفته به همان قیل و قال منحصر مانده و از جلب و جذب جوانان گرد محور دین و آئین غفلت صورت گرفت.

نشر الحاد در افغانستان به شکل دفعی و آنی صورت نگرفته بلکه تدریجاً این مفکورهء رائج شده. همهء و یا اکثر مردم خوب میدانستند که همه شب نشینی های یك عده معروف به الحاد ولادینی برای کدام منظور است؟ این راز نشر الحادی در سالهای أخیر بحدی رسوا و بر ملا گردید که افراد و دار و دستهء این مفکوره شناخته شده بودند، اعضای این گروه ها پسران شیرین همین پدرانی بودند که می خواستند اعمال فرزندان خویش را توجیه نمایند.

یك عده پدران و وابستگان که می توانستند این جرئت اخلاقی و این وظیفه دینی را درك نمایند محدود بودند و این عمل آنها از طرف بسی اشخاص مورد طعن و تعجب قرار می گرفت.

سازمانی «جمعیتی»، گروهی و طائفهء دیده نمی شد که خطر شیوع مرض هلاك کن الحاد را طوری درك کند که بتواند مسیر تبلیغ دینی را تغییر داده و به آن یك شکل انقلابی اسلامی دهد و برای رفع این خطر کاری انجام دهد که کاملاً مفید بوده با منحرفین، هوا خواهان کمونست، وطن فرو شانیکه پی سپردن وطن به بلاك کمونستی

گام می برداشتند حساب را یکطرفه سازد. نشرات اسلامی چه در مطبوعات افغانستان و چه در کشورهائیکه به افغانستان کتاب می فرستادند یکطرفه و دور از مسؤلیت اسلامی در حرکت دیده میشد. کسانیکه میخواستند راه نشرات را در داخل کشور مسدود سازند و مفاسد خود را پنهانی پخش نمایند برای مسلمانان چنین میگفتند:

دیگر فرصت آن را نداریم تا کتب اسلامی را طبع و نشر کنیم زیرا که آنقدر کتب اسلامی نشر گردیده که اگر از آن استفاده بعمل آید کفایت می کند و اکنون باید متوجه کتبی شویم که بتواند برای سرعت بخشیدن سیر تمدن امروزی کمك کند. این مفکوره و این تخریب به لهجهء نرم و قبول شدنی توانست یك عده از مسلمانان را تحت تأثیر قرار دهد. در مقابل کتب الحادی از هر در و دیوار کشور سرا زیر میشد و به آسانی بدسترس مطالعه کننده گان قرار میگرفت. علماء که وظفه تبلیغ را بر منابر بعهده داشتند تبلیغ آنها طوری بود که از قصهء عاد و ثمود به خیرات و صدقات عنان را گردانیده کمتر بطرف درد اصلی یعنی عدم بنیان عقیده و تخریب اسلام از طرف جوانان منحرف، متوجه می شدند. درین میان بودند کسانیکه در مجالس علمی، مساجد، صنوف مدارس و مکاتب داد می زدند و میگفتند:

ای مسلمانان با خبر باشید که دسته ای از دشمنان اسلام روی ایدیالوژی وارده و بیگانه انحراف ورزیده شب نشینی ها برپا میکنند، قرآن توهین میشود، الحاد نشر میگردد و صدها مفاسد دیگر.

اما عکس العمل حکومت و مردم در برابر چنین کسانیکه درد را تشخیص کرده بودند خوش آیند نبود. حکومت ها برای بقاء خود دربارهء چنین روشن فکران اصلی و مسلمانان واقعی این پروپاگند را براه انداختند که این طبقه دشمن پیشرفت افغانستان حساب میشود، عدهء ازین مسلمانان با درد به بهانه های مختلف زندانی گردیدند و عدهء هم بدار آویخته شدند و همه جرم اصلی آنها به این خلاصه میگردید که:

می گفتند خداوند تمام راه و روش مسلمانان را قبلاً تعین کرده و باید حکومت و ملت از آن پیروی نمایند. نشر الحاد را اجازه ندهند، مفاسد و بدعتها باید بیخ کن

گردد، حکومت اسلامی حکمفرما باشد و امثال آن.

هرکسی متوجه حال خود و زنده گی خود بود، هیچ کس از کسانیکه قدرت کار را داشتند و باین فکر بودند که آخر شب و روز سوی مال و دولت بشتابیم و خود را مالك این و آن بدانیم، این آئین مقدس اسلام و این مسلك که بیش از ۱٤ قرن بجهان بشریت خدمت کرده هم قابل توجه است یا نه؟ آخر این دین حق آن را ندارد تا در جدول کار روزمره سهمی و جایی داشته باشد و در آن باره هم فکری شود ؟ این آئین و این مسلك که توانست وجود حقیقی خود را نزد ملیارد ها افراد بشر باثبات رساند خود بخود زنده می ماند و یا برای تقویه و زنده نگه داشتن آن ضرور است تا عدهء وقف آن گردند و ساعاتی از شب و روز ها بآن تخصیص یابد. آیا به همین اندازه اکفتا ورزیم که بگوییم:

مسلمانیم و این دین را پذیرفته ایم و یا برای رسیدن بحقائق دینی تلاشی کنیم و از رموز دینی با خبر گردیم؟

این جاست که برای سوال:

ما به جهاد ضرورت داریم نه بکتاب - پاسخ می یابیم و اینست که این همه بدبختی ها از آن است که تربیه معنوی را اهمیت ندادیم، به راز های عقائد و تصوف پی نبردیم و آن را به تقلید دیگران غیر ضروری حساب کردیم.

کسانیکه گفتند: کتب دینی - تصوف و امثال آن خرافات است و جز ضیاع وقت ثمرهء دیگر ندارد در پاسخ ما هیچ نگفتیم یا سکوت کردیم و بی تفاوت ماندیم و یا برای آنکه ما هم از جملهء روشن فکران اصطلاحی و ترقی پسندان شمرده شویم سر خود را بعنوان رضائیت شور دادیم. اکنون بلی اکنون که همه در بدری و جزای بی مبالاتی را دیدیم که یك بی تفاوتی در برابر سیر الحاد خون ملیونها تن افغان را ریخت و ملیونهای دیگر آواره شدند، طفل شیر خوار در سینهء مادر تیر باران شد و هزاران نماز گذار در حال ادای نماز در مسجد شهید شدند؛ باز هم بی تفاوت بمانیم و بگوئیم کتاب عقائد و تصوف بدرد ما نمی خورد. اگر عقائد همه افغانان خوب میبود اگر پدران همه روزه از

پسران می پرسیدند که در مکاتب چه آموختند و از سیر الحادی بعضی مدرسین در قسمتی از مکاتب آگاه میشدند، اگر قرآن را کتاب نگاه داشتن درمیان دستمال های زینتی نمی پنداشتند بلکه آن را کتاب دین و دنیا و دستورالعمل خویش قرار می دادند یقیناً این مشکلات که امروز دامنگیر ما شده بروز نمی کرد، خانه ها خراب نمیشد، مساجد بمباردمان نمیگردید. ارتش ملحد، کشور افغانستان را اشغال نمیکرد، ناموس مسلمان اهانت نمی گردید، دست با غیرت و باشهامت افغانان این طرف و آن طرف دراز نمی شد. و صدها در بدری دیگر.

اگر پیش ازین تربیهء معنوی را اهمیت ندادیم و جزاء سنگین آنرا نه تنها ما دیدیم بلکه از بدبختی ما کودکان، موسفیدان، حتی چار پایان هم دچار فلاکت شدند، باید بعد ازین بی مبالاتی، این غلفت و این تجاهل را کنار گذاریم. فرهنگ اسلام را رائج سازیم و بنور معنوی پیش رویم.

ما اکنون بدو طریق داخل پیکاریم، نخست نبرد توسط سلاح مادی وصوری. دوم مبارزه توسط تقویهء روحیهء مسلمانان و نشر عقائد اسلامی و تحلیل رازهای عقیدوی و تصوفی.

اگر تا دیروز شخصیت های برجسته خویش امثال مولانا جلال الدین بلخی و ابراهیم ادهم را نمی شناختیم و آن ها را بدیگران گذاشته بودیم بیائید حالا هم دیر نشده کمر همت بسته بافکار آنها آشنا شویم. رمز موفقیت آنها را درك کنیم. باید بدانیم که چرا آنها توانستند طی قرون متوالی نام خود را در شرق و غرب پخش وزنده نگه دارند ما باید در عمق آراء و نظریات آنها حتی الوسع وارد شویم و اسرار و رموزی را در یابیم که یقیناً دریافت آن صدها نتیجهء مفید را در پی دارد.

بنده مسلمان همینکه عزم کرد میتواند بر مشکلات فائق گردد.

ارتش سیل آسا و بیرحم مغل را هر کس کم و بیش شینده و می شناسد این ارتش جدی پیش رفت.بلخ بامی، ایران و بغداد و صدها مرکز مدنیت را ویران کرد و به پش روی خویش ادامه داد، هیچ کس فکر نمی کرد که این گروه بیرحم درجائی مغلوب

گردد که نه نامی داشت و نه نشانی. این ارتش خون خوار درعین جالوت از طرف سپاهیان مسلمان و با عزم مصر شکست خورد و پیش روی خود را متوقف ساخت. اکر آن سرعتیکه در عمل مغل مشاهده میشد در عین جالوت خنثی نمیگردید یقیناً غرب هم آن بلا را چشیده بود.

هیچ کس فکر نمیکرد که بغداد با همه وسائل جنگی وآلات حربی نزد ارتش مغل سر تسلیم فرود میآورد ولی فرود آورد. هیچ کس نمی دانست که عین جالوت که آن وقت هم نامی نداشت و حالا نا آشنا باقی مانده حائز این افتخار می گردد و لشکر نیرومند و ظالم مغل را نمیگذارد که در آن سرزمین قدم گذارد.

همه می دانستند که المان نازی در برابر قدرتهائیکه روسیه هم جزء آنها بود نابود گردید اما هیچ عقلی باور نمی کرد که کشور کوچك و بیوسیله افغانستان تنها بوسیله سلاح ایمان و نیروی معنوی میتواند بیش از پنج سال در برابر ملحدین و ارتش سرخ شوروی و بلاك کمونستی مقاومت کند وافغانستان در برابر پیشرفت روسها حیثیت عین جالوت را بخود بگیرد. ما به چشم دیدیم که سلاح افغانها الله اکبر بود. آنوقت هیچ سلاحی جز همین نیروی معنوی نداشتند، آنوقت بنام راکت و دهشکه آشنا نبودند ولی به یمن ایمان موفق شدند. اکنون هم اگر سلاحی بطور غنیمت بدست دارند مؤید و ممد و مقوی همان سلاح اصلی ایمان است و بدرجه دوم قرار دارد.

ما باید بکوشیم همزمان بالجاجت روسیه در ادامهء اشغال افغانستان بکمیت و کیفیت جهاد خویش تغیری وارد سازیم- ولی نباید غافل شد که این همه توجه بحیث يك توجه فرعی حساب میگردد و اساس همه همان ایمان و عزم آهنین است که در آغاز در پرتو آن قیام عمومی را براه انداختیم و کار های خارق العادهء را انجام دادیم که جهان و جهانیان بآن حیرانند.

يك عده افراد همینکه به مشکلات مواجه میشوند اندکی تنگدل گردیده و چنین میگویند که:

در حالیکه نبرد ما حق، مبارزه ما ایمانی و وجدانی، و راه ما مطابق فرمایش

خدا و رسول است چرا بزودی پیروز نمی گردیم؟

در پاسخ آنها باید چنین گفت:

رسیدن بمقصود تابع مقدرات است و همینکه مسلمان در راه وصول به هدف دینی و مقدس خویش رنج میکشد و زحمت را متحمل میگردد این نه بدین معنی است که خداوند کریم آرزوی مقدس او را نمی پذیرد و او را رد میکند نی و هرگز نی.

مولانا جلال الدین بلخی رومی قرنها قبل درین مورد چنین گفته است:

ای بسا مخلص که نالد در دعا تا رود دود خلوصش بر سما
پس ملائك با خدا نالند زار کای مجیب هر دعا، ای مستجار
بنده مؤمن تضرع می کند او نمی داند بجز تو مستند
حق بفرماید که نز خواری اوست عین تاخیر عطا یاری اوست
خوش همی آید مرا آواز او و آن خدایا گفتن و آن راز او

درین گفتار مولانا مشاهده می کنیم که موضوع تاخیر قبول دعا را چگونه مطابق حدیث شریف تحلیل کرده است.

در حدیث شریف درین مورد چنین آمده است:

(عن رسول اللّه(ص) قال: «ان العبد لیدعو فیقول اللّه تعالی للملکین قد استجب له ولکن احبوه بحاجته فانی احب صوته. و أن العبد لیدعو فیقول اللّه تبارك و تعالی عجلو له حاجته فانی أبغض صوته- از حضرت مصطفی(صلی اللّه علیه وسلم) چنین روایت شده که بنده دعا میکند و خداوند کریم برای ملکین (دو ملك راست و چپ) می فرماید که من دعا او را پذیرفتم اما حبس کنید او را توسط حابتش (حاجت او را ندهید) زیرا که من آواز او را دوست دارم و نیز بنده دعا میکند و خداوند کریم میگوید حاجت او را زود روادارید که آواز او مرا خوش نیاید».

هستند کسانیکه از روی ضعف عقیده همینکه مشکل سر راه شان قرار گرفت بجزع و فزع اقدام میکنند. مشکل کنونی ما افغانها بعین شکل است زیرا که عدهء اعتراض کنان چنین میگویند:

چرا دعای ما قبول نمی شود؟ چرا چنین در بدری نصیب مان گردیده؟ و چرا سرزمین اسلامی بخاك و خون غرق شده و مورد تاخت و تاز ملحدان قرار گرفته؟ در پاسخ آنها چنین باید گفت:

اینکه دعا قبول نمی گردد معنی آن را ندارد که از درگاه الهی رد شده ایم. فرق میان مسلمان و غیر مسلمان اینست که مسلمان هنگام بلاء و مصیبت صبر میکند و همه را حوالهء تقدیر می نماید ولی کسانیکه ضعیف الاراده و ضعیف العقیده باشند همیشه از کوتاه نظری و اعتراض کار می گیرند.

بیائید سوی قرآن برویم تا از حال ما هم در آن سراغی هست. بلی! قرآن کریم چنین ارشاد میکند:

(ان الانسان خلق هلوعا اذا مسه الشر جزوعا و اذا مسه الخیر منوعاً - *انسان هلوع آفریده شده است. هلوع به این معنی است که هرگاه برایش شر و بدی برسد جزع و فزع میکند؛ و هرگاه موورد خیری قرار گیرد منوع و مانع خیر رسانی میشود*)[1] این را خاصیت طبیعت انسانی پنداشته که ما از آن مستثنی نمی باشیم و این وضع در حال حاضر خوب تر بمشاهده رسید. چه روزیکه آرام و آسوده امرار حیات میکردیم و ازینگونه مشکلات که حالا دامنگیر ما شده کمتر به سراغ ما می آمد اگر مشکلی داشتیم نظر به بلا های گونا گون که اکنون برما وارد گردیده خیلی بسیط و ناچیز بود، در آن وقت سراسر مورد خیر و سعادت قرار داشتیم ولی همان وقت مطابق فرمایش قرآن کریم منوع بودیم، کمتر از بینوایان دستگیری می کردیم، کمتر متوجه اوضاع و احوال آینده خود بودیم، کمتر به تربیهء اسلامی متوجه بودیم، از کسانیکه پنهان و آشکار در دامان کمونستی برده میشدند و اغواء می گردیدند یا اطلاع نداشتیم و یا هرگز درین باره

(۱) المعارج: ۲۰

فکری نمی کردیم.

اکنون- بلی اکنون! که سر تا سر کشور ما را خون گرفته و فرمایش قرآنی: (اذا مسه الشر) برما صدق کرده، اکنون که یك ملیون شهید بخاك و خون خفته و به زبان حال بما هوشدار می دهند، اکنون که بیش از چهار ملیون آواره و در بدر زنده گی رقت بار خویش را بکسانی حکایت می کنند که یك بی تفاوتی آنها این همه بدبختی ها را بار آورده است، اکنون که منازل ویران شد، زراعت به بادنیسی رفت، هیچ منطقه و هیچ جای نماند که مورد بماردمان قرار نگرفته باشد، هیچ فامیلی نیست که یك یا چند عضو خود را از دست نداده باشد، هیچ فردی نیست که مستقیم یا غیر مستقیم ازین بدبختی سهم خود را نگرفته باشد، اکنون جزوعیم، ناله می کنیم، فریاد میکشیم و از قبول نشدن دعا در شکایتیم.

چه میشد اگر علاج واقعه قبل از قوع کرده میشد؟ بازهم دیر نشده؛ اکنون! بلی همین اکنون اگر با خدا و مسلمانان تعهد سپاریم که از وصایای اسلامی انحراف نمی کنیم- همه امور را موافق بوصایای قرآنی انجام می دهیم، همان حکومت را قبول میکنیم که موافق قرآن باشد، در تربیهء نسل جوان خیانت نمی ورزیم، از وضع مکاتب وارسی میکنیم و میکوشیم تا همه تعلیمات را بآئین دین مقدس اسلام موافق سازیم و بعبارة دیگر، دعا را پس از توبه انجام میدهیم و توبه را طوری عملی میکنیم که تمام اعمال و حرکات منفی گذشته را بکلی ترك میکنیم، یقیناً مشکلات ما حل شدنی است و هیچگاه یأس را بخود راه نمی دهیم.

موضع دیگر که درین کتاب قابل تذکر میباشد اینست که:

آنچه درمتن عربی کتاب بمشاهده می رسد و مؤلف توانسته برای اولین بار یك چهرهء نسبةً کامل مولانا جلال الدین بلخی رومی را بلسان عربی بشناساند در ترجمهء فارسی آن دیده نمی شود زیرا که اصلاً منابع متتبع مولانا فارسی است و نوشتن یك اثر فارسی پیرامون افکار و آراء مولوی آنقدر مهم وجدی و ابتکاری حساب نمیشد طوریکه

این اثر در لسان عربی کاملاً بی سابقه و برای برادران عرب در کتابخانه عربی موضوع جدید است. به این موضوع پروفیسور یحی الخشاب سابق رئیس قسم لغات شرقی پوهنحی ادبیات جامعة القاهرة مصر در مقدمهء این کتاب اشاره کرده و این اثر را بحیث یك اثر جدید در کتابخانه عربی حساب کرده نه در فارسی لذا آن همه زیبائی و نو آوری را در متن عربی می یابیم.

بصورت مثال:

قصهء وزیر نصرانی که از متن فارسی باکمال دقت به متن عربی نقل و ترجمه شده و یا موضوع توکل که با درنظر گرفتن تمام جنبه های ادبی از فارسی به عربی برگردانیده شده امثال این ها همه موضوعاتیست که اگر مطالعه کننده با متن فارسی آشنا باشد و اکنون تبصره عربی آن را مشاهده میکند و یا بحیث غیر وارد در ادبیات عربی این کتاب عربی را ورق زند و از آن مولانا را در می یابد خوب درك میکند که درین رساله تتبع علمی صورت گرفته است اما برای وارد بلسان فارسی کدام لطف خاص ندارد زیرا که این وارد توانسته از متن فارسی رأساً مستفید گردد؛ ولی کسیکه عربی را می داند و بفارسی آشنا نیست برای او از هر نگاه قابل دقت و استفاده و ارزش است.

آنچه را پیرامون فرق میان وارد بلسان عربی وراد بلسان فارسی تذکر دادیم در موضوعات بخصوصی است چون قصص و نصائح که از مولانا جلال الدین حکایت شده است.

اما در باره موضوعات عقیدوی و فلسفی و موضوعات غیر تصوفی که مؤلف از روی فهم دقیق خویش آن را استنباط کرده وارد عربی و وارد فارسی یکسان از آن مستفید شده میتوانند و برای هر دو چیز تازه حساب میشود.

با این تذکر باید گفت که: این کتاب در وضع کنونی برای ما افغانان نیز مفید است طوریکه برای دیگران یقیناً مفید میباشد زیرا که گرچه ما افغانان در یك قیام

عمومی بر ضد کسانی قرار داریم که وطن مان را غصب کرده و خلاف ایجابات قوانین بین المللی بر ما تاختند ولی نمی توان از ضرورت به تربیه معنوی در صفوف جهاد بی نیاز ماند.

بعقیده ء من طوریکه در هرجا از کشور عزیز افغانستان کمیته ها و مراکز جهاد تاسیس شده باید به همان تناسب مجالس وعظ و ارشاد و محافل تصوفی نیز برپا گردد تا جوانان، بافهم حرکت خویش به کار خود ادامه دهند و از تقلید محض و رفتار کور کورانه (گرچه وجود نخواهد داشت) و از شخصیت پرستی و جنگ به نام این و آن بپرهیزند و به یك مقصد برزمند که عبارت است از:

اعلاء کلمة اللّه، رضای خدا و رسول - آزاد ساختن وطن - استرداد عزت از دست رفته وطن و تأسیس حکومت اسلامی.

والله هوالموفق

مقدمه

به قلم دکتور یحی الخشاب

جلال الدین الرومی بین الصوفیه و علماء الکلام

کتاب تازه ای است که به کتابخانه عربی تقدیم می شود، بر ثروت دینی می افزاید و در راه تصوف اسلامی و بیداری مسلمانان کاری انجام می دهد.

تتبع در ساحهء تصوف اسلامی، مطابق به دساتیر قرآن کریم و پیروی از طریقه ای است که آنرا خلفای راشدن رضوان الله علیهم اجمعین هموار کرده اند.

دوست محترم و همکار من دکتور عنایت الله ابلاغ از پوهنتون از هر فارغ و مدتی در پوهنځی ادبیات، پوهنتون قاهره وظیفهء تدریس را به عهده داشت، درین مدت که باهم همکار بودیم بسی شاگردان را مستفید گردانید که امروز در پوهنحی های مصر و سایر کشورهای عربی وظیفه استادی را انجام می دهند. من در همان هنگام، دوستی، صداقت و اخلاص موصوف را مشاهده کرده باوی دست دوستی دادم.

موصوف در آن وقت به علاوهء تدریس در پوهنحی ادبیات، مصروف تهیه دکتورای خویش بود که آن را دربارهء مولانای بلخ می نوشت و به عنوان "جلال الدین الرومی بین الصوفیه و علماء الکلام" در پوهنتون از هر ثبت نام شده بود.

مدتی سپری شد، موصوف به وطن خویش عودت کرد و مقدرات مراهم گاهی به سوی شرق و زمانی جانب غرب برد.

در ذی الحجه ۱۳۹٦ هجری قمری بار دیگر در قاهره اورا ملاقات کردم. این ملاقات در موقعی بود که وی رساله دکتورای خود را که سه سال قبل ثبت دفتر علمی از هر نموده بود تکمیل و نسخه ی از آن را به من سپرد که تا آنوقت به مجلس امتحان

تقدیم نشده بود.

به اغتنام فرصت، چند فصل آنرا از نظر گذرانیدم این دقایق و چنین ساعات را خیلی ارج می گذارم که بحثی را مورد مطالعه و تعمق قرار دهم که درباره، مولانا جلاالدین رومی، از طرف شخصی نوشته شده که دوست قدیمی من و یك دانشمند علوم دینی میباشد و در زبان عربی و دری یکسان معلومات کافی دارد.

مدتی گذشت، دور از قاهره اطلاع یافتم که رساله، دکتورای وی از طرف مجلس علمی پوهنتون ازهر پذیرفته شده و در امتحان علنی حائز درجه داکتری با مرتبه شرف اول که عالیترین درجه، علمی قاهره میباشد، گردیده است. زیاد خرسند شدم که سعی وی نتیجه عالی به دنبال داشت. بلی! عنایت الله شایسته، عنایت خداوند گردید.

نه سال قبل هنگامی که آرزو داشت این رساله را ثبت نماید، باهم مشوره کردیم که رساله در پوهنتون از هر ثبت نام گردد یا در پوهنتون قاهره؟

من زیاد مایل بودم که این کار در پوهنتون قاهره صورت گیرد، زیرا درین پوهنتون درباره، شاهنامه، فردوسی، فرید الدین عطار و نظام الملك رساله هایی نوشته شده و بهتر است بحث پیرامون نظرات مولانای روم نیز درین ردیف قرارگیرد. اما موصوف بیشتر مایل آن بود که این کار در پوهنتون از هر صورت گیرد تا مولانا در آن ساحه ای که یگانه ساحه، دینی گفته میشود معرفی شود، من این نظر را پسندیدم.

مولانا جلال الدین بلخی یك شاعر محض و یك صوفی سرسری نبود، بلکه دانشمندی بود که در ذروه های صوفیانه اش رموزی از فقه حنفی، علم کلام و سائر علوم دینی را به کار برده است.

مولانای بلخ مورد قبول بسی از دانشمندان شرق و غرب قرار یافته و شهرتش در حلقه های علمی بیشتر از آوازه، دیگر دانشمندان دری زبان و شاعران معروف عجم میباشد. از همین جاست که درباره، او به زبان های عربی، فارسی، اردو، انگلیسی، فرانسوی و المانی کتب متعددی نوشته شده است.

در زبان عربی، یوسف المولوی در اوائل این قرن مثنوی را از فارسی به عربی

ترجمه کرد. گرچه موصوف کوشید تا از دقت کار بگیرد اما ترجمهء اورا نمیتوان خالی از عبارات عجمی دانست. یوسف المولوی از پیروان طریقهء مولانای روم بود و سعی داشت تا در معرفی نظرات مولانا خدمتی انجام دهد.

مرحوم عبدالوهاب عزام یکی از دانشمندان مصری، راه یوسف المولوی را در بر گردانیدن مثنوی از فارسی به عربی دنبال کرد و به نام مختارات المثنوی تألیفی به جا گذاشت. عبدالوهاب عزام با آثار مولانا آشنایی داشت، دانشمند با ذوق بود و زیاد علاقه داشت تا برخی از اشعار مولانای بلخ را از شعر فارسی به شعر عربی بر گرداند. موصوف این کار را با در نظر داشتن دقت صوفیانه به جا آورد. پس از او الجواهری یکی دیگر از دانشمندان کوشید تا شعر مثنوی فارسی را به عربی ترجمه نماید که از آن جمله دو مجلد آنرا مطالعه نموده ام. از او بعد، مرحوم داکتر کفافی سه جزء مثنوی را از شعر به نثر عربی ترجمه کرد ولی اجل فرصت نداد تا همه مثنوی را به نثر عربی بر گرداند. سه دفتری را که او ترجمه کرده بود به طبع رسیده است.

در فارسی نیز عده یی از دانشمندان دربارهء مولانا تحقیقات نموده اند که از آنجمله از بدیع الزمان فروز انفر نام می بریم. تألیف وی به حیث یك تألیف جامع و مانع به حساب می آید.

مرحوم دکتور محمد اقبال لاهوری یکی از عاشقان آثار مولانا بود، در آثار فارسی و اردوی خود آراء بلند بالای مولانا را عمیقاً توضیح و تشریح نموده است. در انگلیسی، تألیف شرق شناس معروف نیکلسون (Nicalson) دربارهء مولانا و ترجمهء اثروی قابل یاد آوری میباشد. در زبان فرانسه خانم ایوادی و تری (Ivade Vitry) قابل تذکر است زیرا دربارهء مولانا تحقیق قابل وصفی به میان آورده است. در زبان المانی هم دربارهء معرفی آثار مولانا تألیفاتی صورت گرفته است.

قرن هفتم میلادی که جلال الدین بلخی رومی در آن میزیست، واجد تحولات قابل مطالعه و تعمق میباشد. چه، درین عصر مغل ظهور کرد و چنگیز خان سلطنت خوارزمشاه منکبرتی را سرنگون ساخت. هولاکو (هلاکو) نخست امارات تابع دولت خوارزمشاهی را مغلوب ساخت سپس به سوی بغداد رفت و در آن مستعصم بالله، آخرین

خلیفهء عباسی را که تنها رمز وحدت اسلامی در آن عصر به حساب می آمد به قتل رساند و به کشتار و خونریزی بی حسابی در آن دیار پرداخت. اگر طوسی و همراهان او نبودند نام اسلام را از شرق نیست و نابود میکرد.

در ایران دولت ایلخانی از طرف هولاکو بنیاد گذاشته شد. عده ای از افراد مغول پیروز و شماری هم مغلوب شدند. اما اسلام در پایان کار پیروز شد زیرا که غازان و پیروان هولاکو آن را پذیرفتند و داخل آن شدند.

در سر زمین مصر روح اسلام با همان قدرت و شوکتی که قبلاً داشت باقی ماند، زیرا سالها قبل (۵۸۳ هجری قمری - ۱۱۸۷ میلادی) حادثهء حطین در ذهن مصری ها یادگارهایی گذاشته بود. مصری ها زیاد میکوشیدند تا دین خود را حمایه و تقویه نمایند.

در سال (٦٦٠ هجری - ١٢٦٠ میلادی) ارتش مغل، در عین جالوت، از مصری ها شکست خورد و مصر به حیث یك کشور مدافع اسلام و در سنگر دفاع از اسلام قرار گرفت.

نوروز با سلطان ظاهر بیبرس در تماس آمد تا با غازان مسلمان به ضد برادرش بایدو که مسیحی بود کمك نماید.

درین روزگار شمار زیاد مسلمانان از ترس مغول ترك دارو دیار گفته بودند. پدر جلال الدین به نام بهاء الدین سلطان العلما، قبل از استیلاء مغل سر زمین بلخ را به قصد قونیه ترك گفته و در آن جا از طرف علاؤ الدین کیقباد مورد استقبال گرم قرار گرفت.

درین قرن، شخصیتهایی بودند که با تدبیر و عزم راسخ از دین اسلام حمایه و دفاع می نمودند که از آن جمله موقعیت طوسی قابل هرگونه تقدیر میباشد. حاجی خلیفه، صاحب کشف الظنون از وی در دفاع از اسلام به خوبی یاد کرده است. قرن هفتم هجری از نظر قوت و قدرت تصوف عصر بی سابقه است زیرا خطرات گوناگون متوجه دین اسلام بود و موجودیت آئین حنیف را هر آن تهدید میکرد. این خطر سبب گردید تا

مردم به تصوف رو آورند و علاج کار را از صفای روح دریابند.

در چنین عصر پرشور و پر از حوادث، جلال الدین رومی از مطالعه اوضاع محیط اطلاع کافی داشت. او به سان غزالی، نخست به علوم دیگر اشتغال داشت و در پایان کار به تصوف رو آورد. وی آثار حکیم سنایی و فرید الدین عطار را به دقت مطالعه نموده کوشید تا ذوق معانی قرآن را در بالا بلندی های تصوف مشاهده نماید.

تحول مهم در حیات این نابغه، وقتی رخ داد که با شمس الدین تبریزی آشنا شد. این صوفی شوریده، توانست عنان فکرمولانا را از قال به حال بر گرداند و یك دانشمند فقه و عالم دینی را به صوفی تمام عیار تبدیل کند که تا گوش در تصوف غرق است. او گرچه علوم دینی را ترك نه کرد ولی روح او همه چیز را در تصوف جستجو میکرد.

شمس تبریزی احساس کرد که روح تصوف در کالبد این شاگرد نامدار سبب شده که پیروان وی بر استاد بشورندو اورا بیا زارند زیرا او (شمس) سبب شد تا جلال الدین رومی، یك شخصیت علمی و صاحب حلقه تدریس، دیوانه وار شاگردان را ترك گوید و سوی فقیری رو آورد که به عقیده، آنها درویش آواره یی بیش نبود.

شمس عزم سفر کرد. مولانا با آه و زاری راه اورا گرفت ولی سودی نکرد و مرشد ناپدید شد. یکسال و نیم از این سفر گذشت و درین مدت جلال الدین بی تاب بود و یك لحظه از یاد مرشد فارغ نبود. مرشد آواره از دشتی به دشتی و از کوهی به کوهی میرفت تا در دمشق اقامت گزید. همینکه مولانا جلال الدین آگاه شد که مرشدش در دمشق سکونت دارد پسر خود سلطان ولد را به دنبال او فرستاد تا اورا به قونیه باز گرداند. شمس دوباره به قونیه آمد و چشم مولانا را روشن ساخت. اما دیری نگذشت که مریدان دوباره بر او شوریدند و خواستند شمس را به قتل برسانند زیرا سبب تغییر حال مرلانا و روگردانی کلی او از مریدان و حلقه تدریس و گوشه نشینی او همه همین مرشد بود. خواستند اورا نابود کنند تا مولانا ازآن آنها باشد. این بار مرشد از نظر ها پنهان گشت و دوباره دیده نشد. مولانا باز هم بیتابی های زیاد کرد ولی کوشش وی به جایی نه رسید زیرا شمس غروب کرده بود و آفتاب پس از غروب بر نمی گردد.

مولانا بیست و هفت سال بعد از اختفاء مرشد حیات داشت. گاهی حلقه های علمی اولی را برپا میکرد و زمانی هم به حلقهء ذکر و سماع وسلوك رو می آورد و دل اخلاص مندان را شاد میکرد.

گفتار مولانای روم و آثار تصوفی وی طی قرون متوالی، بسیاری از مردم با ذوق را به راز های تصوف فرا خواند. در پایان این سلسله مرحوم اقبال یگانه شاعرو مصلحی بود که در قرن بیستم رموز تصوف را شرح کرد. این فیلسوف با درد، دلش به حال مسلمانان میسوخت و آنها را سوی حقایق دعوت میکرد. مرحوم اقبال آن قدرت و شوکت اسلام را یاد میکند که در قرن اول هجری نصیب جهان اسلام شده بود و از ضعف، نفاق و پس مانی مسلمانان رنج میبرد. مرحوم اقبال در کتاب معراج خویش بیشتر از مولانای روم پیروی نموده و مسلمانان را سوی واقعیت های اسلامی کشانیده است.

محقق دیگر این عصر به نام ایوادی و تری خانم فرانسوی که به دین اسلام گرائید، قابل یاد آوری است. ایشان نظر به علاقه زیادی که به آثار مولانا داشته در راه مولانا شناسی تتبع و پژوهش زیادی نموده و چند بار به قونیه رفته تا آثار اورا از آن سر زمین گرد آورد.

درین جا باید بگویم که بعضی مردم از مشاهده ی یك عدهء تنبل که خویش را از پیروان طریقه مولانا معرفی میکنند ولی زندگی درویشانه را به ظاهر اختیار کرده میکوشند از مردم استفاده مالی کنند، نی مینوازند، رقص میکنند و پول میخواهند. با دیدن این مظاهر، عده یی بر مولانای روم اعتراض میکنند که گویا این تنبلی و مفت خواری را وی اساس گذاشته است. اما باید به پاسخ اینان گفت که این شیوه از وصایای مولانا نیست و اختراع کسانی میباشد که در راه بر آورده شدن مقاصد شوم ما دی، این فکرها را راه انداخته اند. چگونه میتوان باور کرد، آن شخصیت بزرگ که در قرن هفتم میلادی تصوف را طوری بنیان گذاری کرد که معرف واقعیت های دینی باشد و بتواند مردم را از شر استیلاء مغل نجات دهد بازهم راهی را آغاز نهاده باشد که مردم را سوی تنبلی بکشاند. نی و هر گز نی. کلا و حاشا.

در اخیر این سلسله دوست گرامی دکتور عنایت الله ابلاغ کتابی تألیف میکند که عنوان آن "جلال الدین الرومی بین الصوفیه و علماء کلام" است. این تألیف ثروت کتابخانه عربی را می افزاید زیرا که رموز تصوف را در تقویه ذات توضیح کرده و این را به اثبات رسانیده که سلوك واقعی در بالا بلندی های تصوف و پیروی از شریعت مقدس اسلامی میسر میشود و بس.

اما بعد:

من این کتاب را قابل تدریس میدانم و باید با مطالعه آن با دقت همه جانبه این موضوع در نظر گرفته شود که مطالعه کنندگان و شاگردان بدانند و آگاه شوند که مجد واقعی از آن مسلمانان میباشد و به این ملتفت گردند که روزگاری بود، همه مردم متوجه آن بودند تا سیرت پیامبر اسلام صلوات الله و سلامه علیه و خلفاء راشدین رضوان الله علیهم اجمعین را چراغ راه خویش قرار دهند ولی همه را امروز کنار گذاشته اند. و بالآخره عقیده می کنم که تصوف اسلام ریشهء عمیق و واقعی دارد و هیچگاه منشأ آن تصوف بودائی، هندی و مسیحی نبوده و نیست.

چه قدر خوب است اگر رموز تصوف را درك کنیم تا بدانیم که سلوك واقعی اسلام در تصوف اسلامی عرض وجود میکند. تصوف اسلامی در رضاء، صفا و ذوق عمل به شریعت اسلام ظاهر میشود.

دکتور یحی الخشاب، ۲۶ می ۱۹۷۷

بسم الله الرحمن الرحیم

پیـشگــفـتار

مقام علمی مولانا جلال الدین بلخی نزد دوستداران دانش اسلامی و محبان عرفان پوشیده نیست، در سراسر جهان اورا می شناسند و یاد بود اورا گرامی میدارند؛ اینجا و آنجا هر چند گاه بیاد او و به مناسبتی، از تاریخ زندگی اومحافلی برپا میکنند.

من از کودکی نام این شخصیت بلند پایه وطن عزیز و فرزند نامی بلخ بامی را شنیده، کم و بیش با آراء تصوفی و نظرات کلامی او آشنائی داشتم؛ اما این شناخت منحصر میماند به شنیده ها از اهل عرفان و مطالعه مثنوی یا غزلی چند ازین دانش مرد وارسته و عالم عارف.

در ماه اسد ١٣٤٦ (برابر با جون ١٩٦٧) پس از آنکه آزمون درجه ماستری را با پیروزی گذراندم و پوهنتون (جامع) از هر، جمهوریت عربی متحد آنوقت یا مصر قدیم و کنونی درجه کامیابی مرا محرز[1] دانستند به فکر آن شدم تا مرتبه دیگر علمی یعنی درجه دکتورای خود را درباره، مولانا ثبت نام نمایم. (از آنجا که در کشورم مولانا در واقع لقب حضرت جلال الدین بلخی است منهم در این جا و جاهای زیادی اسم مبارك شان را بهمین لقب خلاصه کرده ام.)

عزم من آنگاه بیشتر رسوخ یافت که فهمیدم پروفیسوران و استادان آنوقت پوهنتون از هر بنام مولانا کمتر آشنایی دارند، یکی از استادان من گفت:

(١) محرز: احراز شده، گرفته شده، بدست آورده شده.

«این شخص کیست که یك رسالهء علمی وقف نظرات او شود؟»

دیگری این کار را به شکل عجیبی مورد استعباد[1] قرار میداد.

شنیدن چنین جملات و آگاهی از ناشناخته ماندن مولانا در ساحه پوهنتون از هر که بیش از هزار سال در راه معرفی شخصیت های علمی خدمات شایانی نموده، مایه تعجب من گردیده به جای آنکه مرا از عزمم باز دارد موجب آن شد که بیشتر بران پا فشاری کنم تا هم کاری برای معرفی یك افتخار علمی وطنم نموده باشم و هم درجه دکتورای من در موضوعی ثبت شود که چاپ کتاب آن برای پوهنتون ازهر مفید فایده واقع گردد.

درست است که بعضی محققان مصری و چیز نویسان عرب دربارهء مولانا، پژوهش هائی نموده اند، اما در مقایسه با تحقیقات و کاوشی هائی که در زبان فارسی وسائر السنه درین باره به عمل آمده آن موقعیت وارج را ندارد که برای دنیای عرب و ادب معاصر عرب، منبع مولانا شناسی و مرجع تتبع آراء تصوفی و کلامی نابغه بلخ به شمار رود. از همین جاست که محافل علمی سر زمین مصر و علماء تصوف در آن سامان چنانکه باید با نظرات مولانا جلال الدین آشنا یی ندارند.

با اصرار من و استدلالی که در زمینه نمودم، پوهنتون از هر، موضوع رساله دکتورای مرا زیر عنوان «جلال الدین الرومی بین الصوفیة و علماء الکلام» قبول و مرحوم دکتور محمد غلاب استاد کرسی فلسفه را به حیث سرپرست رساله تعیین نمود.

پس از نام نویسی و تعیین پلان اجمالی این رساله، به وطن مراجعه و به وظایف دشواری تعیین گردیدم که اگر یك روز یاد داشتی برای رساله ام تهیه می کردم روز هایی در کار مکتب داری یا وارسی ازنمایندگی مردم در شورا می گذشت.

هر چند در گذار چنین مشکلات، آنهم به حیث وظیفه، نمیتوان به اوراق و پلان از یاد رفتهء دوره آموزش مراجعه کرد، مگر نمیدانم بر اساس یك کشش نهانی، یا علاقه

(۱) استبعاد: بعید شمردن، بعید دانستن، دوری جستن، دوری.

به آگاهی از راز های مولانا، با وصف همه موانع، روزی نبود که با آه و حسرت و ندامت از گذشت وقت، به اوراق پراگنده یاد داشت های خود مراجعه نکنم و ساعتی در آن باره به اندیشه فرو نروم.

از سوی دیگر، این تشویش هم موجود بود که درمدت معینه، آنچه که قانون پوهنتون ازهر برای تکمیل رساله واخذ درجهٔ دوکتورا معین کرده، یعنی در ظرف چهار سال، نخواهم توانست رساله را به سر رسانم. این تشویش بیجا نبود، چنانکه در مدت چهار سال نتوانستم کتابی آماده، تقدیم به محفل علمی پوهنتون ازهر نمایم که بتواند مأمول مرا بر آورده سازد و حائز درجه، علمی گردد.

از حسن اتفاق، خبریافتم که این قانون درباره، رساله، دکتورا تغییر کرده و مدت نهایی آنرا برای اخذ دکتورا ده سال تعین نموده اند که از روز ثبت نام محاسبه میشود و اگر با وصف آن یعنی در مدت ده سال هم محصلی نتواند رساله اش را به پوهنتون ازهر تقدیم نماید علاقه اش قطع و از اخذ این درجه، علمی محروم میگردد.

این یك امید تازه بود که روح افسرده و پریشان مرا یکبار دیگر نوید و نیرو بخشید که به پژوهش های خود ادامه بدهم. آنگاه با جدیت تصمیم گرفتم در یك شب و روز چهار ساعت را برای این کار تخصیص دهم ولو آنکه بعد از نیمه شب باشد.

مقدرات باز اشکالی ایجاد کرد و داکتر محمد غلاب سرپرست رساله وفات یافت. شنیدن خبر مرگ آن دانشمند، مشکل دیگری را سد را هم کرد زیرا بعد از وفات استاد سرپرست، پوهنتون مزبور باید سرپرست دیگری معین کند. اشکال موضوع درین بود که آیا استاد سرپرست بعدی با پلان رساله که از طرف مرحوم داکتر محمد غلاب تعیین و تثبیت شده و قسمتی از رساله را هم از نظر گذرانیده بود موافقت خواهد نمود یا خیر؟

این تخمین بجا بود زیرا سرپرست جدید، داکتر شامی، در نامه اش به من خبر داد تا راجع به پلان نخستین تجدید نظر کنم و پلان دومی را زیر نظر سرپرست دومی و به اتفاق او تنظیم و به مجلس استادان پیش گذارم. لابد این پلان با پلان اولی فرق

هائی خواهد داشت.

با آن همه مصروفیت ها که گریبانگیر من بود و با دست خالی نه این امکان میسر بود که غرض ثبت پلان راهی مصر شوم و نه امکان انصراف آن وجود داشت. سفر رسمی متعذر بود و سفر شخصی به خاطر اشکال اقتصادی و جواز رسمی برای سفر، متعذر تر.

موضع را با دوستان مطرح کردم؛ نتیجه اش تلخ تر بود زیرا مرا متهم به داشتن اندیشه های مالیخولیائی نمودند. استدلال آن ها هم وجود مشکلات و موانع بود و هم دوری استاد سرپرست که باید مورد مشوره قرار گیرد.

اما انصراف، طوریکه گفتم ناممکن بود و من به پژوهش ها و کاوش های خود ادامه دادم. در یازدهم میزان ۱۳۵۵ (۱۳ اکتوبر ۱۹۷۶) تحت پوگرام اداره، ملل متحد در کابل جهة بازدید محاکم مصر عازم قاهره شدم. (برای این سفر دو سال را در انتظار یك فیلو شپ سپری کردم). این موقع مساعد، مجال آن را میسر گردانید تا هم برنامه، رسمی باز دید محاکم را تعقیب نمایم و هم با پوهنتون ازهر در تماس باشم. در آنجا بود که آگاه شدم، سرپرست دومی استعفی داده و داکتر عبدالعزیز عبید رئیس پوهنځی اصول دین، سرپرستی این رساله را عهده دار شده است.

آنچه را با خود برده بودم چون محصول سه سال کارو پژوهش بود قابل آن می دانستم که تقدیم مجلس علمی پوهنتون ازهر گردد. هر چند سرپرست سومی به تعدیلاتی در بعضی حصص رساله توصیه نمود که در پهلوی مشغولیت روزانه در بازدید محاکم و یا عدم دسترسی به مراجع و مآخذ اصلی، کار ساده، نبود اما به فضل خداوند کریم رساله را آماده تقدیم به مجلس امتحان نمودم.

روز ۱۲ جنوری ۱۹۷۷ (۲۲ جدی ۱۳۵۵) روز امتحان یعنی دفاع رساله تعیین شد. در تالار امتحان ده ها استاد و شاگرد به شمول افغان های مقیم مصر و محصلان افغانی تشریف داشتند. امتحان چهار ساعت را در بر گرفت و در نتیجه هیأت ممتحنه موفقیت مرا به درجه امتیاز با درجه شرف اول و توصیه، طبع رساله از طرف پوهنتون

ازهر و تبادل و ارسال آن را به سایر پوهنتون ها اعلام نمود. یك نسخه از رساله را به مقامات مصری سپردم و طبق برنامهء رسمی به وطن باز گشتم. اینك درین موقعی که کار رسمی برای من پایان یافته حساب میشود و مامور منتظر شمرده میشوم، به اغتنام فرصت به ترجمهء رساله که اصل آن به زبان عربی تألیف شده آغاز مینمایم. از خداوند کریم جل جلاله توفیق میخواهم تا بتوانم به دوستداران علم و معرفت، خدمتی انجام داده باشم.

صمیمانه باید اعتراف کرد که این اثر حتی مشتی ازخرمن بی پایان دانش فرزند فرزانه بلخ را در بر گرفته نمیتواند و هیچگاه نمیتوان ادعا کرد که این اثر معرف کامل چهره و تمام نمای آن دانشمند باشد.

اما:

گرنیست جمال و رنگ و بویم آخـــر نـــه گیـــاه بـاغ او یم

اگر توانسته باشم از دریای عرفان مولانا جلال الدین بلخی قطره یی و از خرمن بی پایان دانشش در تصوف و کلام مشتی برداشته و عرضه ارباب ذوق نمایم مایه افتخار خواهد بود.

ومن الله التوفیق

دوکتور عنایت الله ابلاغ

کابل - کارته ٤

جدی ۱۳۵۷ - جنوری ۱۹۷۹

خطـبه

بسم الله الرحمن الرحیم

الحمد لله رب العلمین والصلوة والسلام علی سیدنا و مولانا محمد و آله واصحبه اجمعین.

و بعد. قرنهاست که فرزندان آدم میکوشند رموز حیات را دریابند و توان فکری و جسمی خویش را در راه دفاع از موجودیت و تأمین راحت خود به کار میبرند.

البته انسانها در شرایط، محیط ها و احوال مختلف به دنیا می آیند از آنرو همه باهم یکسان نیستند. در صورت و سیر، تعقل و تفکر از هم تفاوت دارند. آنچه میتواند این افراد متفاوت را به دور یك محور گرد آورد معنی و مبدأ و روابط معنوی با یکدیگر است.

مرکز اصلی معنوی میتواند افراد را سوی یك هدف سوق دهد. این مبدأ نیز نزد انسانها به اشکال مختلف بیان شده، بعضی آنرا در شکل دین مورد توجه قرار می دهند و برخی هم جدا از دین آنرا میپویند.

آنهائی که به مبدأ دینی عقیده دارند میگویند انسان صرفاً همین جسم مرکب از گوشت، پوست و استخوان نیست بلکه نمونه یی از عالم بالاست که خداوند به او امانت

سپرده است. «انا عرضنا الا مانة علی السموات والأرض و الجبال فأبین أن یحملنها وأشفقن منها و حملها الإنسان إنه کان ظلوماً جهولاً - *ما بر آسمانها و زمین و کوه های عالم (و قوای عالی و دانی ممکنات) عرض امانت کردیم همه از تحمل آن امتناع ورزیده اندیشه کردند تا انسان (ناتوان) بپذیرفت وانسان هم (در مقام آزمایش و ادای امانت) بسیار ستمکار و نادان بود (که اکثر براه جهل و عصیان شناخت)*...(قرآن کریم)[1]

دین در راه خدمت به جهان بشری گامهای وسیعی برداشته و پیروان خود را دور یك محور گرد آورده آنها را به سوی حق، راستکاری و یقین سوق داده است. دین اسلام درمیان سایر ادیان، موقعیت برا زنده ای دارد زیرا تمام جوانب مادی ومعنوی آنرا یعنی جنبه های مادی و معنوی حیات انسانی را در بر میگیرد. دین مقدس اسلام راه انکشاف را در قبال تفکر و عقل انسانی باز گذاشته و برای تأمین سعادت افراد، مقرراتی هم وضع نموده است. دین اسلام عده یی را برای تبلیغ حقایق گماشته تا واقعیت های جاودانی و تغییر ناپذیر اسلام را به مردم گوشزد نمایند و نگذارند حقایق دینی نزد آنها به شکل غیر اصلی و عوضی جلوه کند و به این ترتیب از ایجابات اصلی روحیهء دین برکنار مانند.

طبقهء صوفیه و دانشمندان این طریق از جملهء همان مبلغین اند که در راه نشر حقایق و دعوت مردم به سوی ذوق روحی و تربیه معنوی کارهای مهمی را انجام داده و درین راه از موانع نه هراسیدند.

آنها به خوبی درك کرده اند که دین اسلام دین زندگی و کار، دین معرفت و ایثار و دین معنی و ماده میباشد و نمیگذارد انسان به کلی سوی انزوا و ترك کار و عمل برود و یا بالعکس همه را گذاشته غرق در مادیات شود و از معنی به دور افتد.

«ربنا اتنا فی الدنیا حسنة وفی الاخرة حسنة وقنا عذاب النار» -

---

(۱)الاحزاب: ۷۲.

پروردگارا ما را از نعمت های دنیا و آخرت هر دو بهره مندگردان و از عذاب آتش دوزخ نگهدار. » (قرآن کریم)[1]

مسلمانان قرن اول مشاهده کردند که این آئین راه وسط را پسندیده هیچ گاه از پیشرفت و سعی در راه به دست آوردن وسایل حیات آرام و حصول سعادت منع نمیکند بلکه سعی و عمل را از وجائب مسلمان می داند. به خلاف آنچه عده یی فکر میکنند، اسلام هرگز راه سعادت مادی را برای انسان سد نه کرده بلکه مزید بر باز گذاشتن راه برای وصول آن نیز توصیه نموده است.

«قل من حرم زینة الله التی أخرج لعباده والطیبات من الرزق - *بگو ای بنی اسرائیل چه کسی زینت های خدا را که برای بندگان خود آفریده حرام کرده است و از صرف روزی حلال و پاکیزه منع کرده است.* » (قرآنکریم)[2]

اهل تصوف و صوفی های واقعی که نه از راه تنبلی بلکه به مقصد خدمت به جانب معنوی بشریت این راه را اختیار کرده اند کسانی اند که از تن پروری کناره گرفته حیات خود را به حصول حقایق و عرفان صرف نموده، همراه با عبادت و ریاضتی که بر خود هموار کرده اند جامعه را عملاً به معنویت، ایثار، فدا کاری، تلقین، انسان دوستی و درستکاری آشنا ساخته اند. خداوند کریم همه را توفیق بخشد تا گام های آن مردان حق را پیروی کنند.

---

(۱) البقره: ۲۰۱.

(۲)الاعراف: ۳۲.

مقدمه مؤلف

سبحانك لا علم لنا الا ما علمتنا انك انت العليم الحكيم

قبلاً برای ماستری خود ثبت نام کردم و رساله یی تحت عنوان (ابو حنیفة المتکلم) را تألیف نمودم که حائز درجه گردید.

مطالعه درباره، امام اعظم مرا به سوی بعضی شخصیتهای دیگر کشور عزیزم افغانستان کشانید؛ آنهایی که بدون تعصب واقعیتهای مذهبی را تحلیل کرده وباد گارهای ارزنده یی در تاریخ فرهنگ وطن ما گذاشته اند.

مطالعهٔ تاریخ بلخ (ام البلاد) مرا با سرگذشت دانشمندان و فلاسفه عالی مقامی چون ابن سینا وصوفی های از خود گذشته یی مانند جلال الدین محمد بلخی، ابراهیم ادهم و شقیق بلخی آشنا گردانید که نام نامی شان تاریخ سرزمین ما را برای همیشه درخشان نگهداشته است. درباره، سایر دانشمندان در زبان عربی و سایر السنه کتب زیاد نگاشته شده ولی مولانا جلال الدین بلخی متولد ٦٠٤ و متوفی ٦٧٢ در جهان عرب نا شناخته مانده و شهرت وی در زبان های دیگر به خاطر آثاری که درباره شناسنامه زندگی و فلسفه، تصوفی او نگاشته آمده بیشتر است.

درست است که عده یی از دانشمندان عرب درباره مولانا چیزهایی نوشته اند اما این آثار محد و داست و حق مطلب را در مورد فرزند نامی بلخ ادا کرده نمیتواند، اینهم درست است که شرق شناسان نیز درباره، مولانای بلخی رومی تألیفاتی نموده اند. اما

چقدر خنده دار خواهد بود اگر ما شخصیت های وطن مان را از زبان دیگران با دید و تحلیلی که آنها دارند بشناسیم و خود را زحمت ندهیم که کاوش و پژوهشی دربارهء این گرامی گوهران فرهنگ خود بنمائیم. شناسنامه یی که یك بیگانه دربارهء فرهنگ ما یا شخصیت های فرهنگی ما تدوین و تألیف می کند چه برداشتی از خصوصیات جامعهء ما را میتواند انعکاس دهد و تاکجا میتواند مورد باور باشد؟ و آیا درین شناخت ذوق تصوفی در پرتو شریعت اسلامی که از خصوصیات متتبع مسلمان است وجود خواهد داشت؟

بازهم درست است که دانش حد و مرز نمی شناسد و تعصب نمیپذیرد، دانش در همه جا دانش است. اما همه اینها دلیل بر دست زیر الاشه نشستن ما نمیشود. و انتظار معرفی یك دانشمند اسلامی یا صوفی وطن خود را نباید چنانکه هست از بیگانه یی انتظار داشت که نه از مزیت های عقیدوی ما آگاه است ونه به آن باور دارد.

مگر همین دست نگری و بی تفاوتی نبود که تحلیل شخصیت های علمی، فلسفی و عرفانی ما به دست دیگران سبب تحریف حقایق گردید و شخصیت های معروف کشور ما به گونه یی منفی شناسانده شدند. همین مولانا را میگویم. مگر نه اورا به حیث بنیان گذار ترك دنیا و تنبلی معرفی کردند؟[1]

آنهایی که مولانا را با مکتبش و با واقعیت های عصرش مطالعه میکنند در می یابند که بستن چنان تهمت هایی بروی چقدر ناروا و دور از واقعیت بوده و او تا کجا در راه نشر حقیقت و معرفی عرفان قدم های استواری برداشته است.

درین رساله من سعی کرده ام تا بعضی نظرات تصوفی و کلامی مولانا جلال الدین بلخی رومی دور از تعصب هم مذهبی و هم وطنی مورد تحلیل قرار گیرد. مبالغه ها و گزافه هایی دربارهء مولانا صورت گرفته و مقام او بالاتر از آنچه هست نشان داده شده و حتی نسبت هایی به شخصیت مولانا کرده اند که خاصه پیامبران است، من از

(۱) منظور ما یك عده مستشرقین است که چنین اتهام را وارد نموده اند نه همهء آنها، زیرا که در جملهء مستشرقین کسانی هم وجود دارند که مولانا را بنیان گذار تنبلی نمیدانند.

این زیاده روی ها خود داری کرده سعی دارم تا امانت علمی را در نظر گرفته از وجد صوفیانه مرتبه بحث خود را دور تر قرار دهم.

باور دارم بحث و تحقیق باید دور از تعصب خوش بینانه و بدبینانه باشد تا حقایق را بمیدان کشیده وجدان سلیم را راضی نگهدارد.

وهو حسبی ونعم الوکیل
القاهره - المعادی جون ١٣٦٧ ع
دوکتور عنایت الله ابلاغ

تـمـهـید

عقل انسان بدون تردید خواهان شناخت جهان است و ازین راه میتوان باستدلال انی خدا را شناخت، جهانی که اورا احاطه کرده قایل ادراك است و همین شناسایی را دانش خوانند. انسان آرزو دارد معلوماتش وسیع باشد و همه آنچه را که ادراك میکند درست بشناسد. گاهی هم چنین است که معلومات پراگنده خود را تنظیم میکند و در بخش معینی متمرکز میگرداند. درین جا او درمیان آگاهی های پراگندهء خود ارتباطی میجوید تا آنها را منظم گرداند و پژوهشی بیشتر در آن باره انجام دهد.

وقتی معلومات ضد و نقیض باشد عقل و تفکر انسانی را در انجام کارش خسته میسازد و نمیتواند ارتباط هایی میان آنها برقرار سازد که نتیجه گیری اش را سهل گرداند، ازینرو به تردد و دودلی مواجه میگردد و از کار باز میماند.

تصوف و قضایای صوفیانه از همان معارف و آگاهی هایی است که در آن رموز زیادی شبیه اجتماع متناقضین یا جمع ضدین محاسبه میشود. زیرا موقعیت تصوف در ساحه های فکری طوری است که نه منطق ارسطو میتواند قضایای آنرا در چوکات صغری و کبری شامل و استدلال نماید و نه منطق تطبیقی آنرا در حوصله مطالعه خود می یابد.

برنامه های تجربوی منطق تطبیقی دکارت یارای آن را ندارد که پیرامون تأملات عارفانه راه حلی بیابد. زیرا با تحلیل عقلی سرو کار دارد و از ابعاد ملموس و مرئی و مسموع قدم فراتر گذاشته نمیتواند. همینکه سخن به جایی رسید که در ادراك عقل نه گنجید یا زیر ادراك آن نیامد ناگزیر یا به عجز خویش اعتراف یا آنرا رد میکند. از

همین جاست که فیلسوف برای حفظ کبریای عقلی خویش و احتراز از اعتراف به محدودیت ادراك خود، میکوشد تصوف را در همان چوکات معمول فلسفه بافی اش بررسی نماید وره دادن تفلسف در تصوف به خاطر نارسایی معلومات یا مطابق نبودن با چوکات های معمولی، شکل تصوف را تغییر داده و آنرا خیالی میپندارد و افسانه میشمارد.

با این مقدمه باید گفت: تحقیق درباره، تصوف به امری احتیاج دارد که گاهی از ساحه، محسوسات، ملموس و عقل فاصله میگیرد.

سلوك تصوفی به هر شکلی که باشد و تحت هرگونه شرایطی که به میان آید قدرت آنرا ندارد تا بصورت کامل با عقل موازی حرکت کند بلکه غالب اوقات از آموخته های تجربی عقلی فاصله میگیرد، و آن تجارب تصوفی است.

از همین جا تفلسف و تصور را باهم دور می یابیم و بسیار نادر است نقطه ای که این دو باهم یکجا قرار گیرند.

هر چند سلوك تصوفی به عقل و ادرك ضرورت دارد و بدون عقل نمیتوان کاری کرد اما سلوك تصوفی را نمیتوان کاملاً تحت سیطره، عقل قرار داد بلکه ساحات دیگر آن وسیع تر و آنچه دور تر از ادراك عادی ما در ابعاد تفکر ساده و مآدی[1] صورت میپذیرد نسبت به آنچه در تحت سیطره، عقل صورت میگیرد بسیار بزرگ است. گاهی چنین واقع شده که عقل با تجارب تصوفی در باطن ارتباط پیدا میکند ولی عباراتیکه بتواند عقل را در تعبیرش کمك کند درمیان نمیباشد. از همین جاست که باید اعتراف کرد: هرگاه اهل ذوق و مشاهدات نباشیم نمیتوانیم به کنه حقیقت رموز و احوال متصوفین، بهتر پی بریم و آنچه درباره، آن می گوئیم بیش از تخمین و تعبیر تقریبی نیست. نباید انتظار آنرا داشت که قدرت علمی و تجربی ما میتواند به اعماق بحر تصوف راه یابد. اگر چنین آرزو را خواسته باشیم جامه، عمل بپوشانیم و به فکر آن شویم که حتماً در ان ساحه نگاهی کنیم به یقین معلومات و اقوال تقریبی ما به همان

(۱)مآدی:

اندازه که تخمین نزدیکی به موضوع داریم؛ از موضوع فاصله میگیرد. به همین دلیل آگاهان تصوف چنین میگویند:

علم مشاهدات و مکاشفات علم اشارت است زیرا از مشاهدات قلبی و مکاشفات اسرار نمیتوان به صورت تجربی تعبیر کرد و تنها راه آگاهی از آن آشنایی با وجدو ذوق تصوفی است. هرگاه چنین و جدی میسر نباشد و به چنان ذوقی دست نه یابیم جز تعبیر تقریبی و بیان تخمینی چاره نیست.

این مدعیان در طلبش بیخبرانند　　　و آنرا که خبر شد خبرش باز نیامد

در این جا یکی از قضایای تصوفی را از زبان صوفی معروف سلیمان دارانی یاد میکنیم تا ببینیم ادراک عقلی در آن باره چه میگوید؟ دارانی میگوید:

«قلب صوفی خدا را دیده است، هر چیزی که خدا را ببیند نمی میرد. لذا هر کسی که خدا را دید حیات او دایم و ابدی است».

درین جا مشاهده میکنیم که استدلال عقلی، این قضیه را قبول نمیکند و هم ظاهر شریعت معنی ظاهری و مدلول مطابقی آنرا نمی پذیرد.

کسانیکه میکوشند برای چنین اقوال ظاهراً دور از تعقل تجربی، توجیه و تأویلی به کار برند چنین میگویند:

«مقصود از رویت خداوند کریم دیدن حقیقی نیست بلکه معرفت است.» هرگاه به کنه این قضیه تعمق کنیم باید بگوئیم رویت و معرفت دو معنی متفاوت اند، همینکه از دیدن؛شناسایی را اراده کنیم در حقیقت از معنی حقیقی بمعنی مجازی رفته ایم. در حالیکه نظر به قانون ثابت علم لغت، وقتی باید از حقیقت به مجاز رفت که راه حقیقت و اراده معنی حقیقی غیر ممکن باشد. در حالیکه نزد اهل تصوف که قضیهء «قلب الصوفی رأی اللّه وکل شئ یری اللّه لایموت. فمن رأی اللّه فقد خلد- قلب صوفی خدا را دیده و هر چیزیکه خدا را ببیند نمیمیرد. لذا قلب صوفی که

خدا را دیده ابدی است و از آن آنها و زاده‌ء تجارب تصوفی و مکاشفات خود آنها میباشد »، معنی حقیقی، تعذر و مشکلی ندارد تا به مجاز پناه برده شود.

این توجیه و تأویل از آنجا سر چشمه میگیرد که صاحبان علوم ظاهری و اهل عقل و ادراک نمیخواهند کبریای خود را از دست دهند و به عجز دانش سه بعدی خویش در برابر راز های بلند بالای تصوف اعتراف نمایند، از اینرو به تأویلاتی تشبث میورزند که نزد آگاهان راز تصوف جز اوهام و اشتباه بیش نیست.

ببینیم صوفیه در برابر پرسش ما از حقیقت این قضیه که سر اهل دانش ظاهری را گیج ساخته چه پاسخ میدهند؟

صوفیه‌ء اهل دل و اهل حال چنین گفته اند:

«درک حقیقت این قضیه آن وقت به تو میسر است که از خود بدر آیی و فانی گردی و در انوار و تجلیات فرو روی. در آن حال خود به خود خواهی فهمید که این قضیه چه معنی و مفهوم دارد؟ و رنگ خلود و ابدیت چیست؟»

هرگاه آن مرحله را دریابی و به مشاهده آن برسی، خواهی دید که در آن میدان استدلال لمی و انی و چرا چراها راهی ندارد و می یابی آنچه را که به قناعت کامل برسی. در آن جا و در آن وقت و در آن حال توفانی میگردی و همه وجودت ادراک و شعور و عقل خواهد بود اما چگونه ادراک و شعور و تعقل و چه نوع دانایی و درک و توان ارزیابی؟ درکی که آنرا حضور و مشاهده باید گفت و تمام وجود و هستی تو ادراک خواهد گشت و به حالتی مواجه خواهی شد که تعبیر تقریبی آن نزد استدلالیان ادراک حضوری و مشاهده بدیهی است. از همین جاست که صوفیه نمیخواهند میان دانش اهل قال و ادراک اهل حال مقایسه نموده و در آن باره به بحث و جدل پر دازند.

قسمتی از گفتار صوفیه نزد اهل ظاهر پس از به کار بردن تأویل و توجیه میتواند مفهومی داشته باشد. طوریکه قبلاً به آن اشاره کردیم و از آنجمله این قضیه

نیز حساب میشود می گویند: «الصوفی فان عن اوصافه باقی فی اوصاف المحبوب-صوفی از اوصاف خویش فانی و به اوصاف محبوب باقی است. » این قضیه و سایر قضایای مشابه آن میتواند با درنظرداشت تأویل، مفهوم تقریبی داشته باشد. اما با قضایای دیگری مواجه میشویم که این تأویل تقریبی را نیز نمیپذیرد و به همان شکل ابهام و غیر مفهوم باقی میماند.

به طور مثال از جملات آتی یاد میکنیم که از بعضی صوفیه روایت شده که میگتند: «سبحانی ما اعظم شأنی و ... انا الحق... و... و امثال آن...».

باید یاد آوری شود که غیر مفهوم بودن چنین قضایا در حق آنانی که در این مسایل وارد نیستند به جاست، زیرا که انفعال و قبول اثر درمیان نیست و لذا فعل و تاثیر نیز وجود ندارد. روی همین دلیل میگویند:

تصوف را منطق و برهان فاسد ساخت و پژوهش غربی های شرق شناس (مستشرقین) تصوف را از شکل اصلی و واقعی و حقیقی آن دور ساخته است.

کلا بازی مؤلف کتاب (التعرف لمذهب اهل التصوف) چنین میگوید: «التصوف تعرف ولیس اخذاً ولا رداً ولا جدلا- تصوف تعرف است نه اخذ ظاهری ورد وجدال».

اما بعد

سخن صوفیانه را باید از اهل تصوف شنید و بحث پیرامون تصوف هم وقتی در تصوف شناسی خدمت شایسته یی انجام میدهد که از اثر صوفی صاحب حال و اهل ذوق سرچشمه بگیرد. یکی هم از صوفیان اهل ذوق و وجدو حال مولانا جلال الدین بلخی رومی است که میان تجربه و تعبیر، میان قال و حال جمع کرده و کوشیده است تا جایی که امکان داشته باشد از رموز تصوف ترجمانی نماید.

مولانا جلال الدین در عصری میزیست که دوستداران تصوف و طرفداران فلسفه

هر یك راه خود را دنبال میکردند. در آن عصر نقد غزالی متوفی (۵۰۵) کار خود را درباره فلسفه و به ضد فلاسفه و طرفداری از تصوف انجام داده بود و دوستداران علم و ادب از یکطرف نظریات ابن سینا و فارابی را در محافل علمی خویش مورد بحث قرار میدادند و از طرفی رازهای تصوف را میشنیدند که درین میان وجود شخصیت برا زنده علمی چون مولانا خیلی ها مفید بود زیرا میتوانست مردم را از انحراف به دور نگه دارد.

جلال الدین علوم عقلی و نقلی را از استادان گران مایهء عصر خویش فرا گرفت و در تدریس علوم، با دقت هر چه تمامتر آن عصر به خوبی آشنا بود. حلقه تدریس را تاسیس کرد تا کارش رسید به جایی که رسید و اورا سر حلقه درس دیگری گردانید.

از همین جا بحث خویش را جهت اخذ درجه داکتری به همین شخصیت برجسته اسلامی تخصص دادم تا با نوشتن یك اثر علمی به زبان عربی که موضوع آن مولوی بلخی باشد و از این راه خدمت کوچکی در جهان دانش انجام داده باشم و در عین حال بتوانم گرامی فرزند شرق، مولانا جلال الدین بلخی رومی را در سر زمین عرب نیز تا آنجا که توانائی ام اجازه دهد بشناسانم.

باید گفت که من درین جا سعی نهایی به خرج داده ام تا در حفظ امانت علمی دور از عاطفهء هم وطنی با مولانا، نظرات او را مورد بحث و مناقشه قرار داده تحلیل نمایم.

باب اول

مولانا جلال الدین

فصل اول

نام، نسب، لقب، مؤلد و وفات

محمد جلال الدین محمد به محمد بلخی قونوی معروف به رومی، در سال ٦٠٤ هجری در شهرستان بلخ، ام البلاد، تولد و در سال ٦٧٢ هجری در قونیه وفات یافت.

سلطان ولد پسر مولانا چنین میگوید که نسب آن ها از طرف پدر به حضرت ابوبکرصدیق رضی الله عنه می رسد. مؤلف (الجواهر المضیئة) دربارهء نسب مولوی بلخی چنین اظهار نظر کرده است.

محمد بن محمد بن احمد بن قاسم بن مسیب بن عبدالله بن عبدالرحمن بن ابی بکر الصدیق رضی الله عنه.

چون بیشتر دوران زندگی اش در قونیه گذشته ازینرو به رومی و مولانای روم شهرت یافت.[1]

شهرت به مولانا

جلال الدین در حیات خودش خاموش تخلص میکرد، اما بعد از وفات او را

(١) جواهر الاثار ص ٩.

مولانا لقب دادند و به همین لقب شهرت یافت. بعضی مردم او را مولوی و طریقهء او را مولویه گفته اند، تا آنجا که در محافل عرفا و صوفیه و حتی درمیان اهل ادب و در حلقه های ادبی هم هر گاه مولانا ذکر شود مراد همین جلال الدین محمد بلخی رومی میباشد.[1] اما از قول خود جلال الدین چنین بر می آید که در زمان حیات هم مولوی لقب داده شده بود چنانکه میگوید:

مولـوی ام یکـی لقـب، عـاشـق تلخکام دو
کیست به سان من کسی شخص یکی و نـام دو

استاد مولانا

۱- پدرش بهاء الدین ولد ملقب به سلطان العلماء

۲- برهان الدین محقق ترمذی

۳- شمس الدین تبریزی

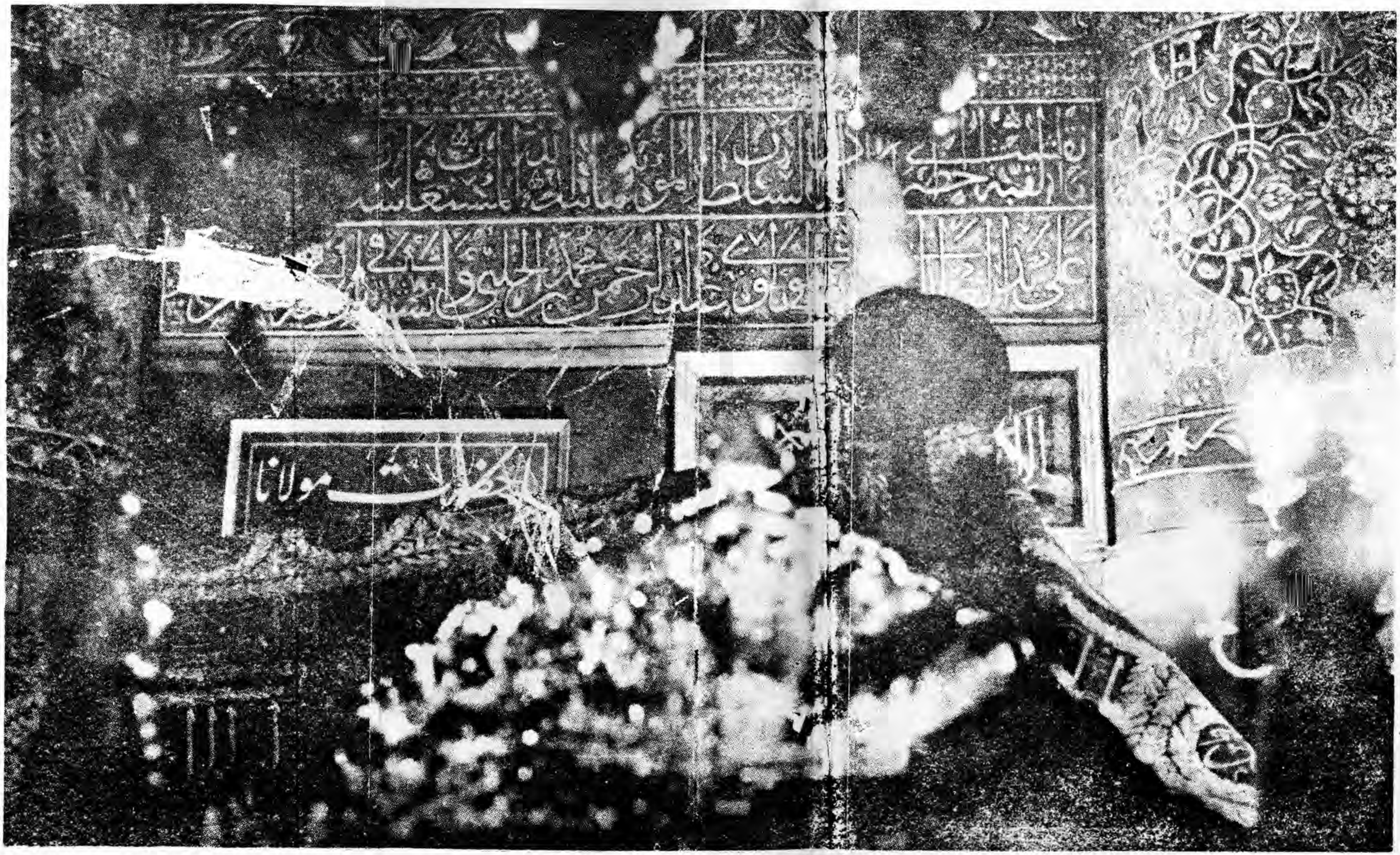
این احتمال را نمی توان رد کرد که از دیگر دانشمندان عصر خود نیز به فراگیری دانش پرداخته باشد، اما تاریخ نگاران به یاد همین سه تن که بیشتر علوم را از آن ها آموخته اکتفا کرده اند.

عمر مولانا

به حساب اینکه تولدش را ششم ماه ربیع الاول سال ٦٠٤ هجری و وفات او را ٥ جمادی الاخر ٦٧٢ هجری ذکر کرده اند عمرش به ٦٨ سال میرسد.[2]

---

(۱) رساله در تحقیق مولانا، تألیف بدیع الزمان فروز انفرص ۳ به نقل از مناقب العارفین.
(۲) احوال مولانا تألیف فریدون أحمد سپه سالار و رسالة جواهر الاثار تألیف عبدالعزیز الجواهری و زندگانی مولانا تألیف بدیع الزمان فروز انفر.



عکس این صفحه مرقد مولیناست درتکیهٔ قونیه

علماء هم زمان او

محمد رمضانی این ها را هم زمان او خوانده است: شیخ او حدالدین کرمانی، شیخ بهاء الدین زکریا ملتانی، شیخ نجم الدین رازی، شیخ مصلح الدین (سعدی شیرازی)، شیخ محی الدین ابن عربی (معروف به شیخ اکبر)، شیخ صدرالدین قونوی، شیخ مؤیدالدین جندی، شیخ ابو الحسن مغربی شاذلی، شیخ ابو العباس مرسی، ابن الفارس الحموی المصری. شیخ عزیز الدین نسفی، شیخ ابو الحسن علی صعیدی (معروف به ابن صباغ)، شیخ فخرالدین عراقی، شیخ نجیب الدین بزغش شیرازی، شیخ برهان الدین ترمذی، شیخ نور الدین عبدالرحمن الاسفراینی، شیخ جمال الدین جوزقانی، شیخ رضی الدین علی لالای غزنوی، شیخ سیف الدین باخرزی، شیخ سعد الدین حموی، شیخ ابو محمد عبدالله المغربی، شیخ یاسین المغربی، شیخ عفیف الدین سلیمان قلمانی، شیخ ابو الغیث یمنی، شیخ صلاح الدین زرکوب، شیخ سوی سدرانی، شیخ صدرالدین فرغانی، عین الزمان جمال الدین، حاجی یکتاش ولی قدس الله اسرار هم.[1]

(۱) مقدمة المثنوی طبع ایران تألیف محمد رمضانی ص ۷.

فصل دوم

دربیان احوال بلخ در قرن پنجم و ششم هجری

بلخ را به خاطر قدامت تاریخی آن ام البلاد لقب داده اند. از کهن روزگاران، شهر بلخ در ثقافت و تمدن شهرت عالمگیر داشت. بخدی قدیم یا شهر بیرقهای بلند، در تاریخ قدیم آریا نا تا پنج هزار سال قبل از آبادی و عظمت یاد میدهد. موقعیت جغرافیایی این شهر تاریخی آنرا به حیث نقطه وصلی میان ماوراٴء النهر، فارس، هند و چین در انتقال دانش و فرهنگ گردانیده بود.

پس از ظهور اسلام، یعنی بعد از سه هزار و چند صد سال فراز و نشیب، دانشمندان بلخ با فرهنگیان جهان عرب پیوند های بیشتر پیدا کرده و علوم عربی، پهلوی و فلسفه در این سر زمین گسترش یافت وراه خود را به قلب آسیا باز کرد.

دانشمندان بلخ زود تر از دیگران به دین اسلام گرویدند، زیرا ژرف نگری ایشان در قضایای مذهبی و فلسفه اسلام و آشنایی قدیمی آنان با آئین زر دشت که در اصول اساسی خود در تعبیر نیك و بد و یکتا پرستی با مسایل اسلام شباهت هایی داشت، سبب گردید تا زود تر این دین را بپذیرند.

هر چند عوامل دیگری نیز درین زمینه مؤثر بود که سبب گسترش دین مقدس اسلام دربلخ گردید اما آنچه را درسطرهای بالا یاد کردیم عامل مؤثرتر به شمار میآید.

از عوامل گسترش اسلام یکی هم اهتمام و تدبیر ترویج کنندگان و ناشران اسلام بود که در شناسانیدن حقایق دینی آئین مقدس اسلام با منتهای صداقت و دقت به کار میپرداختند. سر زمین کهن شهر بلخ راه علمی و دانش پروری را دنبال کرد و در مدارس آن دانشمندان بزرگ به اوج کمال رسیدند. رابطه علمی میان بلخ و ماوراء النهر، بلخ و بغداد روز به روز محکم تر گردید و برنامه های درسی این سه دیار روز تا روز باهم نزدیکتر میشد.

در مدارس بلخ به خاطر شاگردانی که تازه فارغ میشدند محافلی برای تصدیق و توزیع سند تحصیلی دایر میشد که در آن استادان از دور و نزدیك اشتراك میورزیدند، کتب متعددی از علوم متداول را نزد شاگرد می گذاشتند و از هر دانش کتابی برای آزمودن وی بر میگزیدند. اکثر این کتب که مخصوص برای امتحان بود نقطه نه میداشت و یا از روی قصد اغلاطی در آن گنجانیده میشد تا اندازهء فهم طالب را بیا زمایند و در یابند که آیا توان استفاده از مطالب غیر منقوط را دارد یا نه و آیا جملات را تصحیح کرده میخواند یا نه؟

درین محافل توان علمی محصل را در آزمون دشوار میگذاشتند تا خوب او را بیا زمایند. هر گاه طالب از این آزمون پیروز بدر می آمد، آنهایی که در بیرون از آزمون گاه چشم به راه نتیجهء امتحان بودند پیروزی اش را مبارك باد و شادباش می گفتند و گاهی حتی لباس او را به عنوان تبرك پارچه پارچه کرده بین حاضران قسمت میکردند.

آشکار است حال شاگردی که آزمون گاه را شکست خورده ترك میکرد نه تنها برای خودش بلکه برای بستگانش هم مایه ملامت و سر افگندگی بود.

در قرن پنجم و ششم هجری مدارس بلخ به اوج شهرت رسید. مردم به مدارس گرایش پیدا کردند. حکمداران و سیاست کاران هم به عمد توجه کامل داشتند و میکوشیدند تا محافلی بر پا نمایند که در آن دانشمندان اشتراك داشته و محافل را از مناظرات علمی گرم سازند.

گفته آمدیم که آشنایی مدارس بلخ به راز های فلسفه و بحث های فلسفی همزمان با تأسیس این مدارس آغاز شد. اما در قرن ششم همین مدارس، به خاطر انقلاب فکری امام غزالی به دو دسته گی دچار شدند. عده یی از غزالی طرفداری میکردند و گروهی برا و می تاختند.

این گیرودار عده یی را از میان متوجه تصوف گردانید تا ببینند که رموز تصوف به آنها چه میگوید؟ و مردم را به کدام سو سوق میدهد؟ در این مورد هم دسته یی به حمایت کامل از تصوف پرداخته خانقاه و مجالس صوفیانه را بنا نهادند. اینها سعادت ابدی را در توسل به مبادی تصوف جستجو میکردند. گروهی دیگر راه فلسفه را دنبال کردند، آنها به این باور بودند که ثمرهء تصوف، گوشه گیری و خانقاه نشینی است و انسان مدنی الطبع که سرشت اجتماعی دارد نه باید به گوشهء انزوا پناه گزیند.[۱]

دسته دیگری هم میانه رو شدند. به تصوف بدبین نه بودند اما به آن تصوف گرایش داشتند که بنیاد آنرا ابن سینا و فارابی گذاشته بودند. اینها بخش تصوفی اشارات و تنهیهات، تألیف ابن سینا را مورد تحلیل و تدقیق قرار میدادند.

در خلال این احوال و در میان اینهمه اختلاف نظر ها، اعمال صوفیه نیز توجه عمیق مردم را به خود جلب کرده بود. هرگاه عملی خلاف شرع از آن ها ظاهر میشد، مخالفین صوفیه غوغا برپا میکردند و صوفیه را مورد طعن و لعن قرار میدادند. آنها صوفیه را بار دوش جامعه حساب میکردند که با پناه بردن به خانقاه، پیشرفت جامعه را به کندی آورده و پیروان خود را به مفت خواری سوق میدهند.

میگویند: علاو الدین محمد خوار زمشاه، شیخ مجدالدین را کشت و او را

(۱) اینکه گفتیم در قرن پنجم و ششم هجری مدارس معروف بلخ بر از های فلسفی و قضایای تصوفی اشنا شدند و غزالی درین راه خدمات قابل قدری انجام داده بود مقصود از آن همان اراء تصوفی است که تحت تدوین داخل گردیده و در مدارس بلخ راه یافت چه اگر تصوف ذوقی و تصوف زهد و خانقاه در قرن سوم هجری به برکت ابراهیم ادهم و شقیق بلخی و امثال آنها رائج گردیده بود آن شکل وصبغه ای را نداشت که در عصر حیات امام غزالی و بعد از آن رواج یافت و در مدرسه راه پیدا کرد ، لذا روش قرن سوم با روش قرون پنج و شش متفاوت بود.

درمیان نهر آمو انداخت. هر چند نه میتوان واقعیت این قصه را باور کرد اما از اختلاف با صوفیه میتوان آنرا نمونه یی خواند.

باید در نظر داشت که نزد مؤرخان، اقامت علاء الدین محمد در بلخ ثابت نیست مگر ارتش او میان بلخ و ترمذ جاگزین شده بود. خو ارزم شاه از دوستان امام فخرالدین رازی بود. چون امام رازی با اهل تصوف قسماً مخالف بود، این احتمال وجود دارد که خوارزم شاه را به دشمنی با اهل تصوف برانگیخته باشد.

بگذریم، هر چه بود این اختلافات یکی از عواملی بود که بعضی دانشمندان معتقد به تصوف را به هجرت و ترک دارو دیار و ادار ساخت. بهاء الدین ولد یکی از کسانی بود که دیار خود را ترک گفت. سلطان العلماء بهاء الدین ولد به همین دلیل و یا هم شاید به خاطر خوف از استیلای مغل، بلخ را به قصد کشور های عربی ترک گفت و سرانجام در قونیه رحل اقامت افگند. جلال الدین محمد فرزند مولانا بهاء الدین ولد هم با پدر بود و این همان جلال الدین محمد است که بعد ها شهرت بزرگ یافت و معروف به مولانای بلخی و رومی گردید.

باب دوم

در بیان تصوف اسلامی، نشأت و تطور تصوف به صورت اجمال تا روزگار جلال الدین رومی بلخی

فصل اول
تصوف

پیش از آنکه نظرات دانشمندان را درباره تصوف تذکر دهیم باید تصوف را طوری تعریف کنیم که تمام انواع تصوف را شامل گردد.

تصوف عبارت است از علم و معرفت و سلوك که انسان را به خداوند نزدیك سازد. این تعریف را نمیتوان یك تعریف حقیقی، جامع و مانع دانست بلکه یك تعریف تقریبی و به عبارت دیگر یك رسم است نه حد. زیرا شناختن حد آن وقتی ممکن است که بتوانیم جنس و فصل محدود را به صورت یقینی تشخیص نمائیم. در حالیکه هیچ گاه نمیتوان یقین کرد که جزء اولی محدود و معرف یقینی جنس است نه عرض عام و جزء دوم فصل است نه خاصه، از همین جاست که مؤلف کتاب سلم العلوم این عبارت را ثبت کرده است.

"الجنس مشتبه بالعرض العام والفصل بالخاصة والفرق من الغوامض- جنس با عرض عام و فصل با خاصه شباهت دارد و فرق از جمله غوامض

و در ردیف مشکلات است».

از همین جاست که با وصف تعریف های متعدد که درباره تصوف یاد شده، تعریف جامع و مانع که همه دانشمندان تصوف بر آن متفق باشند وجود ندارد.

درین جا از بعضی تعریف ها یاد میکنیم:

۱- تصوف عبارت است از التزام به صفات حمیده ای که آنرا ادیان آسمانی در رسالت خویش تذکر داده اند.

۲- تصوف عبارت است از اخذ حقایق و مأیوس شدن از آنچه در دست مخلوق میباشد.

۳- تصوف عبارت است از دوام عمل غرض وصول به حق، طوریکه آنرا جز حق کسی نداند. باید یاد آوری کرد که تعریف تصوف عام باید طوری باشد که تصوف هنود، مسیحی ها و اهل فارس را نیز شامل گردد.

به همین سلسله تعریف های دیگری نیز یاد شده که میگویند:

۱- تصوف آنست که نه تو مالك چیزی باشی و نه کسی مالك تو گردد. «سری سقطی رحمة الله علیه».

۲- تصوف آنست که خداوند کریم برایت صفا دهد. کسی که از ما سوی الله قطع کند صوفی است. «ابو القاسم جنید رحمة الله علیه».

۳- تصوف آنست که هر آنچه را خداوند کریم فرموده عمل کنیم و بپذیریم. «رویم ابن احمد البغدادی»

٤- تصوف ترك ماسوی الله و مشغول شدن به خداست.

٥- تصوف عبارت است از ضبط حواس و مراعات انفاس و نشستن با خداوند. «ابوبکر شبلی»

گرچه این پنج تعریف اخیر را دانشمندان اسلام یاد کرده اند و مقصود آنها

تعریف تصوف اسلامی است. اما در حقیقت شامل تصوف هندی و تنسک مسیحی نیز میگردد. اگر خواسته باشیم تعریفی را برای تصوف اسلامی تذکر دهیم، گرچه تعریف تقریبی باشد، چنین باید گفت:

تصوف عبارت از عمل مبنی بر علم و قطع آرزو های نفسی و اجتناب از اخلاق بدو زشت و صفات خبیثه است تا به وسیلهء آن انسان به تخلیه قلب از غیر خداوند و مزین کردن دل به ذکر خداوند موفق گردد. (امام غزالی)

این تعریف را تعریف تصوف اسلامی میدانیم. زیرا تجلی به فضایل و تخلی از رذایل در حقیقت عمل کردن به اوامر اسلامی و اجتناب از چیزی است که در اسلام ممنوع است. با این ملاحظه میتوان تعریف امام غزالی را مختص به تصوف اسلامی دانست.

ابو الحسن نوری میگوید: «صوفیه قومی هستند که قلوب آنها از کدورت های بشری پاك بوده آفات نفسی و خواهش های آنرا کنار گذاشته و با حق قرار گیرند. نه مالك باشند و نه مملوك.

البته سلب مملوکیت از صوفی معنی آنرا دارد که صوفی با غیر خداوند کریم جل جلاله علاقه نداشته باشد، زیرا سلب کلی مملوکیت امکان ندارد و هر مخلوق مملوك خداوند است.

قرآن کریم طریق سلوك و عبادت را روشن کرده و به مردم امر فرموده تا از عدالت، تقوی وسایر محاسن فردی و اجتماعی کار بگیرند. دین مقدس اسلام از عدالت اجتماعی حمایه کرده، روابط مسلمان را با خدا، با مسلمانان و با غیر مسلمانان زیر قانون خاصی تنظیم کرده و سرپیچی از آن را اجازه نداده است. دانشمندان تصوف و صوفیه، راستین که از رموز تصوف و اسرار تنسك آگاه اند هیچ گاه از حالت اجتماعی اسلام گوشه نه رفته، این سه اصل: علاقه مسلمان با خدا، با مسلمان و باغیر مسلمان را روی یك نظم خاص مورد تطبیق قرار داده اند.

اسلام همه جوانب مادی و معنوی حیات بشر را در نظرگرفته و تصوف اسلامی نیز

روی اساسات دین مقدس اسلام مردم را به صفا و نیکو کاری دعوت میکند.

از همین جا باید گفت که تصوف اسلامی در آغاز کار از تمام اموری که اکنون به حیث عوامل طعن و بدبینی مردم حساب میگردد مبری بود. در تصوف اسلامی؛ تنبلی، بار دوش دیگران شدن، مفت خواری و امثال آن راه نداشت. اما چون بعضی پیروان اسلام را گروهی تشکیل میداد که قبلاً معتقد به دین مسیح علیه السلام یا دیگر ادیان بودند، و وجود عقیده قبلی شان به صورت ارادی یا غیر ارادی عده یی از مسلمانان را در قرون پنجم و ششم هجری به تصوفی کشانید که از تصوف ادیان دیگر نیز آثار و نمونه هایی با خود داشت. یکی از عوامل توجه جدی مولانا جلال الدین بلخی به تألیف تصوفی این بود که بتواند از مزج تصوف اسلامی با دیگر تصوف ها و خطر بدنام شدن تصوف اسلامی جلوگیری نماید و نگذارد اصالت تصوفی اسلامی مختل گردد. این اندیشه قبل از مولانا هم وجود داشت و دانشمندان تصوف، امثال غزالی درین راه قدم های مثبت برداشته اند. اما نمیتوان ایجابات یك قرن را مانند ایجابات قرن دیگر دانست و قرن قبلی با قرن بعدی را با عین دید مورد توجه قرار داد. روی همین دلیل، باید گفت آنچه را امام غزالی از بدنامی تصوف اسلامی در عصر خود مشاهده کرده و در آن باره اندیشیده تا جلو این بدنامی را بگیرد با آنچه مولانا جلال الدین مطالعه کرده و در راه ازاله آن و حفظ اصالت اسلامی کمر همت بسته، از نگاه تحول زمان و ایجابات عصر فرق بارز دارد.

تصوف اسلامی با تنسك هندی و تصوف مسیحی فرق بارز دارد. تصوف اسلامی در عهد حضرت محمد صلی الله علیه وسلم به اساسات سالم بنا یافته عده یی از اصحاب کرام که از آن جمله ابوذر و حذیفه و اویس و صهیب رضی الله عنهم میباشند به زهد و تقوی شهرت داشتند. مردم آنها را به نام بکایین (گریه کنندگان از ترس خدا جل جلاله و وعاظین (پنددهندگان) نیز یاد میکردند. حضرت محمد صلی الله علیه وسلم صاحب شریعت، این وضع آنها را مشاهده میکرد و اصحاب کرام نیز ازین وضع آنهابی خبر نبودند اما نه حضرت محمد صلی الله علیه وسلم و نه اصحاب شان، آنها را ازین کار مانع شدند و نه آنها را مورد انتقاد قرار دادند.

در عصر تابعین کرام نیز تصوف و تنسك معروف بود و در عصر بعد از تابعین نیز تصوف راه خود را دنبال میکرد. این توجه به تصوف آن گاه بیشتر دارای اهمیت گردید که نظر و استدلال در قضایای دینی نمیتوانست یقین کامل مردم را طوریکه برای کشف حقایق جزئی ترین شکی ایجاد نکند، بار آورد. گرچه در بعضی موضوعات این یقین وجود میداشت ولی نمیتوان ادعا کرد که این یقین در تمام قضایای دینی وجود داشت. لذا راه دیگری باید اتخاذ شود که عبارت از راه عرفان تصوفی و راه نور قلبی و راه بینایی توسط قطع علاقه از مزخرفات جهانی است که در نتیجه آن ارتباط میان خدا و بنده قوی تر گردد. نور قلبی میتواند از تمام مشکلات جلوگیری نماید و حیات انسان را به صدق و صفا، راستی و درست کاری مواجه سازد.

مدتی ازین سیر تصوف گذشت و گروهی از اهل تصوف نظریاتی را نشر کردند که متکی به وحدت الوجود بود. این مفکورهء تازه به میان آمده در ساحهء تصوف، سبب گردید تا بعضی مسلمانان اشاعه این مفکوره را به حیث خطر در دین بدانند زیرا به عقیدهء آنها با اساسات فلسفه هندی و نظرات افلاطونی اتکاء داشت و نشر چنین نظرات در دیدگاه آن ها خالی از خطر نبود.

کسانیکه معتقد به وحدت الوجود شده بودند چنین می گفتند که بعضی آیات قرآنی به این عقیده دلالت دارد و هم صوفیه قرون اول، عباراتی را درمیان گذاشته اند که از آن جز نظریه وحدت الوجود تعبیر دیگری نمیتوان داشت.

کسانی که پس از بسطامی رحمه الله و حلاج رحمه الله از علم برداران وحدت الوجود بودند دلیل آنها اقوال بسطامی و حلاج و امثال آنها بود. درباره وحدت الوجود در آینده صحبت خواهیم کرد. شهرت وحدت الوجود به اشکال مختلف آن و هم نشر نظرات تصوفی دیر نشینان مسیحی و هندی های تارك دنیا سبب گردید تا مسلمانان غافل ننشسته بلکه در راه معرفی تصوف حقیقی اسلامی و معرفی آن وحدت الوجود که با روحیهء شریعت اسلامی مخالفت نداشته باشد و هم چنان با نقد آراء و اراده تألیفاتی کنند و واقعیت های تصوفی را که موافق ایجابات دین مقدس اسلام و سبب خدمت به جامعه بشری باشد معرفی نمایند.

تصوف اسلامی

کسانی که در آیات قرآن کریم تعمق نموده و حیات مسلمانان قرن اول را مطالعه میکنند، به این عقیده میرسند که تصوف در اسلام مقام ارزنده دارد. دین مقدس اسلام طوریکه به ضد تمام خرافات مبارزه نمود، به ضد آنهمه انزوا و عزلت هایی که قبل از ظهور اعلام رایج بود نیز قیام ورزید و مردم را سوی عبادت و تصوفی که موافق با روحیه دین اسلام باشد دعوت کرد.

دین مقدس اسلام با تمام قوت و قدرتی که داشت اعلام نمود که این آئین مردمی هیچ گاه رهبانیت را نه میپذیرد و در بنیان گذاری تصوف به راهی دعوت میکند که با انزوا و ترك دنیا فرق بارز دارد.

دین مقدس اسلام در نشر حقایق، افق وسیعی در پیش نظر دارد، برنامه های میتافزیکی (ما وراء الطبیعه) را به شکل اصلی و واقعی آن طوری دنبال میکند که از یك طرف راه سعادت دنیا و آخرت را بگشاید و مردم را به سوی تمدن و خدمت به همنوع رهنمایی کند و از سوی دیگر برای تصوف و تنسك، چوكات خاصی و هیكل مخصوصی تعیین و راه زهد و پرهیزگاری را روشن سازد.

مسلمانان دو راه داشتند: اول آنکه در ساحهء اجتماعی از عقاید مذهبی دفاع کرده عبادات را طوری ادا نمایند که متضمن گوشه نشینی و ترك کار نباشد بلکه راه تصوف را به عنوان راهی برگزینند که به اصطلاح «خلوت در انجمن» داشته و آنرا به حیث یکی از راه های رسیدن به حقیقت حساب میکنند.

دوم آن که تمام اوقات خویش را در یاد خداوند صرف کرده از لذایذ مادی کمتر مستفید گردند (حیات اصحاب صفه به همین حالت نزدیك بود) و از اندازه سد رمق پیشتر نروند. درین جا باید باین مطالب توجه کرد که روح اصلی دین مقدس اسلام کدام یك ازین دو راه را میپذیرد و به کدام دستور میدهد؟

روزی در مجلس حضرت محمد مصطفی صلی الله علیه وسلم گفته شد که بعضی از اصحاب کرام میخواهند بخشی از لذایذ حیات را بر خود حرام سازند. آن یکی میخواهد با خانمش مباشرت نه ورزد و دیگری قصد کرده تا خواب را برخود حرام گرداند زیرا که دهشت روز قیامت و دقایق باز پرس، آن قدر بروی اثر وارد کرده که نه میخواهد به خواب رود بلکه میخواهد تمام ساعات حیات را به عبادت مشغول گردد. حضرت خاتم النبیین علیه الف تحیة و تسلیم آنها را احضار نمود به ایشان چنین فرمود: اینگونه اراده ها که از شما شنیده میشود با روح اصلی اسلام هیچ گونه موافقت ندارد، و علاوه کردند که خود شان از تمام آنچه آن عده برخود حرام کرده اند استفاده مینمایند. آن عده از اصحاب فرمودند که میان ما و حضرت رسول صلی الله علیه وسلم فرق زیاد موجود است. ما باید چنین باشیم و حضرت پیامبر چنان باشند. یعنی ایشان از آنچه ما بر خود ممنوع قرار داده ایم استفاده نمایند و به ما اجازه دهند تا به عزم خود باقی بمانیم زیرا که موقعیت ما و موقف آن حضرت فرق زیاد دارد. چه خداوند کریم اورا به مغفرت بشارت داده و فرموده است: «**لیغفرلك الله ما تقدم من ذنبك و ما تاخر**- *تا از گناهان گذشته و آینده تو در گذشت (مراد گناه اعتراف او)*»[1] حضرت محمد صلی الله علیه وسلم در جواب چنین فرمودند که (افلا اکون عبداً شکورا) یعنی وعدهء بخشایش قبلی که از سوی خداوند کریم جل جلاله بمن داده شده تکلیف را بیشتر میسازد و باید در ادای شکر این نعمت از منتهای عبادت کار بگیرم اما نه عبادت افراطی و گوشه گیری که شما به آن تعهد کرده اید. بلکه ادای شکر را به همان اندازه به جا خواهم آورد که من آن را میدانم و به آن مأمور شده ام؛ بدون آنکه هیچ یکی از نعمت های الهی را برخود حرام گردانم.

این فرمایش حضرت محمد صلی الله علیه وسلم که فرمودند «أفلا أكون عبداً شکورا» دلیل بر آنست که تصوف در ساحه شکر و عباداتی که آنرا به عبادت شکر باید تعبیر کرد و راز و نیاز راضی به رضایش باید نامید، نسبت به تصوف و تنسك که مقصود آن طلب بخشایش و طلب رضا باشد فرق بارز دارد، چه عبادت اولی از قلبی

---

(۱) سورهء الفتح آیه ۲.

سر چشمه میگیرد که با اطمینان کامل و رضائیت به مغفرت الهی و وعده ء او تعالی عبادت را انجام میدهد و ازین نوع عبادت لذت خاصی حاصل میکند. عبادت دوم آن گونه نبوده بلکه روی یك امید که نتیجه ء ان تا کنون معلوم نیست صورت می گیرد. عبادت اول از نگاه دیگر نیز ترجیح دارد و آن اینست که عبادت اول بیشتر از خوف، جنبه ء رجا دارد و در عبادت دوم خوف بیشتر از رجاست و طبیعی است، عملی که عامل مهم آن خوف باشد نسبت به عملی که عامل آن رجا باشد و رضا و لذت قبول، کمتر ارزش مند است. در عبادت نوع اول تکلف وجود ندارد و در دوم تکلف مشاهده میشود.

از همین جاست که صوفیه کرام به مرتبه یی میرسند که توجه آنها به اذکار و اوراد از آن جهت نمیباشد که بخواهند عبادتی را روی تکلف انجام دهند بلکه به عکس ترك عبادت برای آنان یك نوع تکلیف است و سبب اضطراب میگردد و عبادت و اذکار حالت طبیعی و بی تکلفی آن ها میباشد. این نوع صوفی همین که از عبادت دور شود آنقدر رنج میبرد و ناله و تشویش میکند که گویا از سعادت به دور مانده است و همین که مشغول عبادت باشد از آن چنان لذت می برد که قوت جان آن میگردد. بر همین اساس است که یکی از صوفیه کرام فرموده: «الصوفی فان من اوصافه باق فی اوصاف المحبوب الحق» یعنی صوفی از اوصاف خویش فانی گشته و بدر آمده و به اوصاف محبوب حق باقی است.

حدیث سرور کائنات که از ابی هریره رضی الله عنه امام بخاری رحمة الله علیه روایت کرده و حدیث قدسی است نیز این مطالب را ادا میکند در حدیث مبارك چنین وارد است:

«من عادی لی ولیاً فقد آذنته بالحرب. وما تقرب إلی عبدی بشئ أحب إلی مما إفترخته علیه و ما یزال عبدی یتقرب إلی بالنوافل حتی أحبه فاذا احببته کنت سمعه الذی به یسمع و بصره الذی به یبصر ویده التی یبطش بها ورجله التی یمشی بها ولئن سألتی لا عطیته ولئن استعاذنی لا عیذنه وما ترددت عن شئ انا فاعله ترددی عن نفس المؤمن

یکره الموت و أنا أکره اسائته.»

کسانیکه در ساحه تصوف وارد نمیباشند این نوع راز های تصوفی مایه تعجب آنها می گردد، اما کسانیکه به قضایای تصوفی پی برده و رموز آن را علماً یا به حیث شخص وارد در ساحه تصوف تحلیل کرده باشند خوب میدانند که انسان مرکب از جسم و روح بوده و راز انسانیت خود را در تقویه جانب معنوی یافته، آنوقت میتواند اطمینان داشته باشد که به فضایل اخلاقی آراسته گردیده پهلوهای فضیلت در وجودش نیرو گرفته است.

انسان در پهلوی میتافزیکی و ماوراء الطبیعه خود به همان رموز و اسراری احتیاج دارد که آن را شریعت اسلامی و بالاخص تصوف اسلامی بر عهده دارد.

امروز جهان علم و دانشمندان تکنالوژی بسی اسرار کائنات را کشف کرده اند و به قدرت علم از کرهء زمین پا فراتر گذاشته در قمر پیاده شدند و روزی خواهد رسید که دیگر کواکب نیز تحت تسخیر انسان قرار گیرد. اما با این همه پیشرفت هائی که نصیب بشر گردیده نتوانسته حقیقت روح را کشف کند و بداند که روح چیست؟ حیات بکدام نیرو اتکاد دارد؟ مرگ پی چه نوع علتی می آید و هکذا....

خداوند کریم درباره روح میفرماید: «ویسئلونك عن الروح، قل الروح من أمر ربی وما أوتیتم من العلم الاقلیلا- *و (ای رسول ما) ترا از حقیقت روح می پرسند جواب ده که روح به فرمان خداست (و شما به حقیقت آن پی نمی برید زیرا) آنچه از علم بشما دادند بسیار اندك است (و حقیقهٔ چیزی را به علم اندك خود در نمی یابید)*»[1] بشر با همه پیشرفت ها و انکشافات گوناگون در کشودن راز کاینات، آنچه به دست آورده و می آورد «قلیل» حساب شده و این اندك را چه نسبت به علم بی پایان الهی که در برابر بحربی انتها از قطرهء نیز کمتر است.

آنچه را پیامبران صلوات الله علیهم اجمعین به شمول موفقیت های بی پایان حضرت سلیمان علیه السلام و حکمت لقمان، به دست آورده بودند در برابر علم خداوند

(۱) سورهء الإسراء آیه ۸۵.

اندك بوده و آنچه امروز و تا دامان حشر دانشمندان برای تسخیر رموز کاینات به دست آرند بازهم اندك تر از قطره در برابر بحر است.

انسان ترکیبی از دو جزء است که روح به حیث جزء اول و اعلی و شریف حساب می شود زیرا با از بین رفتن این جزء، انسان با وصف داشتن جزء دیگر یعنی بدن، مورد تنفر قرار میگیرد و هنوز ساعاتی از وداع روح با جسد نمیگذرد که جسد متعفن گردیده و تغییر شکل پیدا میکند.

این جزء شریف، اعلی و اول که عبارت از روح است یك آرزو دارد و جزء دوم یعنی بدن آرزوی دیگری.

جزء اول، یعنی روح آرزوی عالم بالا را دارد و میخواهد به اوج عزت و کمال برسد، اما جزء دوم یعنی بدن به لذات جسمی بیشتر میل داشته و میخواهد از لذت های گونه گون تن برخوردار شود. همین جاست که صوفی را میتوان از غیر صوفی فرق کرد. صوفی عارف به اذکار و عبادات خرسند است و از آن لذت میبرد و هر لحظه به فکر آنست تا عوامل تقویه روح را به میان آرد. صوفی عارف به تقاضا های جسمی کمتر موقع میدهد و به همان اندازه ارزش به آن قایل است که آنرا به حیث جسم از راه سد رمق زنده نگهدارد و در لذت ها فرو نرود.

صوفی عارف بعد از یك سلسله ممارست در راه تقویه روح و سد خواهشات جسم به آن می رسد تا از عبادات لذت ببرد و در عبادات احساس تکلیف نکند چه تکلیف به معنی مشقت و زحمت است و مشقت در حق کسی است که درّ عبادات احساس مشقت نماید، اما آنها که اهل ذوق و صاحب دل و اهل وجد و حال اند در حق آنها عبادت جزئی تکلیف وارد نمیکند. آیهء مبارك «وإنها لكبيرة إلا على الخاشعين- *از خدا به صبر و نماز یاری جوئید که نماز در دین امری بزرگ و دشوار است مگر به خدا پرستان.*»[1] نیز به همین مرحله رفع تکلیف و زحمت اشاره میکند.

صوفی عارف به شریعت اسلامی پابند بوده با صفای باطن جانب روحی را تقویه

(۱) البقره ٤٥.

کرده اما با مردم نیز به قدر ضرورت انس و مجالست میداشته باشد. نماز را به جماعت ادا و مصالح اجتماعی را در نظر گرفته مردم را به کار های خوب و فضایل اخلاقی امر میکند و از کار های زشت و منکرات منع میسازد. صوفی به هیچ وجه رهبانیتی را نمیگزیند که در شریعت اسلام منع شده است. از گوشه نشینی همان اندازه را مجاز میداند که به رهبانیت نکشد.

رسیدن به ذوق تصوفی دارای مراحل متعدد است. نخست، در ادب گاه تصوفی باید سر رفع تکلیف و مشقت را مطابق آیه مبارکه «و إنها لكبيرة إلا على الخاشعين» درك نماید. سپس مراحل بعدی سلوك را دنبال کرده خود را به آنجا برساند که عبادت و سلوك برایش ملکه شود. صوفی درین حال میکوشد تا مطابق آیه «ألا بذكر الله تطمئن القلوب- *آگاه باشید که تنها یاد خدا آرام بخش دلها است.*»[1] مرتبه اطمینان را حاصل کند و با آن، همه اضطرابات را از میان بردارد.

درین حال میتواند دریابد که آیا این اطمینان حاصله طمانیتی است که به اثر ادای واجب و عبادت برایش رسیده یا اطمینان راحت و شکر است که به اثر رفع قلق و اضطراب نصیبش گردیده و تشویش و اضطرابی که از عدم ذکر عاید حالش بوده رفع شده است. زیرا در حالت اول، اطمینانی است که از ادای عبادت و خوف از عذاب بوده و انتظار پاداش آنرا در مرحله پائین قرار میدهد و اطمینان دوم که عبادت به منظور حصول طمانیت و رفع تشویشی که قبل از عبادت عاید حالش گردیده است به ثواب و عقاب ارتباط ندارد و در دل صوفی عارف هیچ گاه خطور نمیکند که عبادت را به غرض به دست آوردن مزد انجام داده است بلکه این عبادت يك حالت طبیعی و ایجاب ملکه یی است که در نهاد او قرار گرفته و بدون عبادت خود را در عذاب اضطراب مشاهده میکند. صوفی عارف درین مرحله ثواب و عقاب را پائین تر تصور کرده به خالق عذاب و ثواب یعنی به ذات خداوند کریم توجه دارد.

منظور صوفی درین مرحله حب و ذوق است و رضای خدا را به طلب کردن خدا در

---

(۱)الرعد: ۲۸.

غرق شدن دربحار وجد و ذوق و حب مشاهده مینماید. گویا که چیزی را از دست داده و میخواهد با کمال جدیت و سعی آنرا به دست آورد.

سرگذشت منصور حلاج یك نمونهء ازین مرحله است زیرا وی در راه دوستی و دعوی حب الهی بسی مشقات را تحمل کرد تا آنکه در پایان کارش رسید به آنجا که رسید.

باید این را یاد آوری کنیم که این مرحله بازهم تفاوت های عجیب دارد و نمیتوان ادعا کرد که هر صوفی وارد این مرحله است و درجه حلاج یافته است. هر گزنی! چه حلاج وحدت وجود را درك کرده بود و امکان ندارد که هر یك وارد این مرحله گردد. در باره وحدت الوجود انشاء الله تعالی چنانکه قبلاً هم اشاره کرده ام بحث خواهیم کرد.

باید گفت که چون منظور ما تحقیق درباره تصوف مولانا جلال الدین بلخی است تا ببینیم که نشأت تصوف اسلامی چطور بوده و تا عهد مولانا کدام مراحل را طی کرده است. لذا بعضی آراء را پیرامون تصوف یاد میکنیم و از گفتار کسانی هم ذکر میکنیم که تصوف و حقایق آنرا به شکل دیگری شناخته اند و صوفیه را مورد طعن قرار داده اند.

بعضی را عقیده بر آنست که تصوف اسلامی مفکوره یی است مرکب از نظرات مسیحی، زردشتی و تشیعی و نظرات بودایی و دیگر ادیان هندی نیز در آن راه‌یافته است. این عقیدهء آنها متکی به دلایلی است که نمیخواهیم در اینجا آنرا یاد کنیم.

اما آنچه را قابل یاد آوری میدانیم آنست که تصوف اسلامی هیچ گاه آراء دیگران را در خود جانداده بلکه اساسات آن آیات قرآنی و احادیث نبوی صلی الله علیه وسلم است. نتیجه این تصوف، ذوق و مشاهدات و تصوفیست که صوفی عارف را از ساحه یی به ساحه ی و از حالی به حالی و از مقامی به مقامی رهنمایی میکند.

نخستین راهی که صوفی عارف به آن آغاز میکند و سلوك خود را از آن جا شروع می نماید عبادت مطابق حدیث شریف: «آن تعبدالله کانك تراه فان لم تکن تراه فانه یراك» است یعنی صوفی طوری به عبادت میپردازد مثلیکه خداوند کریم را

به چشم سر مشاهده میکند. مراحل تصوف از همین سلوك اول آغاز و قوت وضعف آن حسب حال سالك است هر مرحله قبلی ممد و وسیله‌ای برای مرحلهء بعدی است این سلوك به روی یك واقعیت دور از اوهام استوار بوده و آن طوریکه بعضی مردم گمان می کنند که تصوف یك سلسله اوهام و خیالات می باشد و حقیقت در آن جزئی ترین راه ندارد؛ به کلی خطا و جفای بزرگ در حق تصوف اسلامیست. تصوفیکه در راه خدمت بجهان اسلام قدم های متینی برداشته و امروز نه تنها جهان اسلام بلکه جهان غیر اسلام نیز در آن باره بحث های مفیدی بجهان علم تقدیم مینماید.

هدف اصلی عارف آنست که باطی کردن مراحل تصوف، کمال معرفت را به دست آرد. گرچه این مرتبه کمتر حاصل شده میتواند، از همین جاست که صوفیه میگویند:

«صوفی کسی است که قلبش از کدورت به اندازه توان پاك بوده و از شهوات و خواهش های نفسی پاك باشد. تا این پاکی از کدورت سبب شود که نه او به کسی تعلق داشته باشد و نه احدی باوی تعلق گیرد.»

امام غزالی رحمة الله علیه تصوف را چنین تمثیل میکند:

«فطرت سالم انسانی سرچشمه عرفان است. آنچه انسان را از اعتلای معنوی باز میدارد ظلمات شهوانی و حجاب مادی میباشد. مقصود از علوم آنست که نفس را به کمال برساند و کمال نفس مرکز دایره یی میباشد که آنرا تصوف تمثیل میکند.»

تصوف دارای اشکال و صورت های مختلف میباشد که میان مردم معمول است. شناختن شکل واقعی آن از اشکال دیگر تحریف شده، احتیاج به آن دارد تا آن را در آیینهء شریعت اسلام مطالعه کرده و تطبیق دهیم.

تصوف از قرن دوم به اینطرف میان مسلمانان شهرت یافته اما از نگاه عمل از زمان اصحاب کرام معمول بوده و به مبادی آن از قبیل مجاهدت نفسی، صفای روحی، تضحیه، ایثار و فدا کاری تمسك میورزیدند.

روز های مختلف میگذشت و مسلمانان مراحل مختلف را سپری می نمودند و در ضمن طی مراحل سیاسی، مراتب علمی و اقتصادی را نیز می گذرانیدند و با فرهنگ

دیگران نیز اندك اندك آشنایی می یافتند. عده یی از مردم به لذائذ و عیش و نوش رو آورده دیگران را نیز به آن تشویق میکردند و امور معنوی و فضائل اخلاقی را کم کم بدست فراموشی میسپردند. درین وضع بود که عده یی از مسلمانان متوجه حال گردیده به غرض جلوگیری از خطر انحراف مردم و توجه کلی شان سوی حیات مادی، و به منظور احیاء مراحل عرفانی و ایجاد روحیهء توجه سوی اخلاقیات و فضایل معنوی و جلوگیری جامعه از انحطاط، کوشیدند تصوف را بنام مستقل و مجرد از خلط به آراء دخیل فلسفی مروج سازند. طایفه یی به اساس زهد و تقوی و داشتن مفکورهء عالی اجتماعی و عبادت و زهد بنام صوفیه و سلوك آنها بنام تصوف معروف شد.

ابن خلدون درین باره چنین گفته است:

«راه این قوم (صوفیه) نزد صحابه و تابعین نیز وجود داشت. زیرا تصوف به عبادت و اعراض از خرافات دنیا بنا یافته و این امر را صحابه کرام و تابعین عظام بیشتر معمول داشتند ولی سلوك خاصی بنام تصوف در عصر صحابه و تابعین معمول نبود و همین که در قرن دوم هجری مردم با جهان دیگر آشنا شدند و خطر ازالهء امور معنوی درمیان آمد گروهی متوجه چاره جویی شده عبادت کردند، زهد نمودند، خدمت معنوی کردند و تصوف را به میان آوردند».

از آنچه ابن خلدون تذکر داده چنین برمی آید که اسلام پس از فتح شهرستان های مختلف و کشور کشائی های چشم گیر، خطر دیگری را احساس نمود و آن اینکه اگر اختلاط مدنیتهای مختلف و تبادله اقتصادی میان کشور ها از یك سو به سود جهان اسلام تمام میشود، زیرا مسلمانان با ثقافت و فرهنگ دیگران آشنا میشوند. از سوی دیگر، ممکن است عادات مختلف بلاد مفتوحه، توجه مسلمانان را به جانب دیگر معطوف ساخته در فضایل اخلاق و امور معنوی سکتگی رخ دهد، زیرا افکار عجیب و غریب از کشور های فارس، مصر، شام، عراق و اندلس به طرف پایتخت اسلام سر ازیر میشد و مسلمانان را به طرف خود میکشاند. برای آنکه از نشر افکار مخالف دین جلوگیری به عمل آید، راه درست تصوف باید دنبال شود و سلوك خاصی سبب گرد آمدن گروهی گردد که مقصود آنان تنبلی و تن پروری نبوده بلکه خدمت صادقانه برای

جامعه در لباس زهد و تقوی و ایثار و فدا کاری باشد. این گروه علماً از حقایق اسلام و فضایل اخلاقی دفاع کرده نگذارند تا حوادث روزگار بر مبادی دینی صدمه رسانیده و وضع را دگرگون سازد.

این حلقه، تصوف رفته رفته بسی دانشمندان را از علمای حدیث، فقه، فلسفه و وعظ و ارشاد به گرد خود جمع کرده از همه، آنها مطابق استعداد و ذوق دینی آنها در راه بر آوردن اهداف خویش کار گرفت. گرچه گاهی میان طوایف این دانشمندان اختلافاتی بروز میکرد اما این اختلاف ها جزئی بوده در اصل هدف رخنه و خللی وارد نمیکرد.

اختلاف اهل ظاهر و اهل باطن یعنی علمای شریعت و علمای تصوف گاه به گاه به مشاجرات می انجامید اما آنقدر جدی نبود که وضع را به کلی تغییر دهد زیرا هر دو طایفه به سوی یك هدف در حرکت بودند فقط از دو طریق جداگانه.

درین حال عده یی به کلی غیر تصوف را ترك کرده و خود را وقف زهد و عبادت نمودند و کوشیدند تا از اهل بدعت و ضلالت فارغ البال و با آنها معناً در جدل باشند، زهد و رزند، جانب معنوی را تقویه کنند و به آنها نشان دهند که تقویه، معنوی چه راهی را در پیش دارد؟

فصل دوم

تحول تصوف و بیان اجمالی این تحول تا عصر مولانا جلال الدین بلخی رومی

در آغاز این باب راجع به نشأت تصوف توضیحاتي دادیم. چون موضوع کتاب، جلال الدین و نظرات کلامي اوست ازین رو ضرور میدانم تا آن تحولي را مورد بحث قرار دهیم که در مدرسه يي که در قونیه به نضج و پختگي رسید طریقه يي را بنیاد کرد که بنام طریقهء مولویه تا کنون در سراسر کشور های اسلامی و بالاخص در جمهوریت عربی مصر رواج دارد.

۱- تصوف اسلامی طوریکه در عهد صحابه رضی الله عنهم و تابعین رحمة الله علیهم اجمعین رواج داشت نه بنام تصوف و اسم خاصی که در قرن دوم هجری شهرت یافت بلکه به حیث یك روش به خصوص زهد و تقوی بود. این تصوف در قرن دوم به گونه طریقه خاص زهد و تقوی عهد صحابه و تابعین باقی نماند. چه تحولات فکری و سیاسی سبب گردید در بین مسلمانان فرقه های مختلف بمیان آید؛ این تحولات سبب تعصب و تخرب و تفرق مسلمانان گردید. مسلمانان در هر امر اختلاف ورزیدند و تصوف ازین اختلاف دور نماند.

۲- باظهور فرقه های مذهبی و احزاب سیاسی هر طایفه میکوشید تا اصالت فکری را از آن خود دانسته و نظر دیگران را مورد طعن ورد قرار دهد.

تصوف نیز در ضمن این مسابقات عرض وجود میکرد و در موارد اصلی اختلاف مردم جا گزین شد تا آنکه حجة الاسلام امام غزالی در قرن پنجم هجری متوجه تصوف

علمی و عملی گردیده آرزو کرد تا آن را در یك چوکات مخصوص در آورد و با اعلان مخالفت با فلسفه و فلاسفه، چهرهء اصلی تصوف را معلوم نماید. حکمداران وقت نیز از تصوف بی معلومات نبودند و با صوفیه محافلی داشتند و بنام اهل تصوف، خانقاه ها[1] برپا کرده بودند که از جمله، خانقاه قصر و خانقاه طاویس سلجوقی ها قابل یاد آوری میباشد.

امام غزالی رحمة الله علیه نزد صاحبان قدرت و اهل سیاست موقعیت خاص داشت. طوریکه میگویند مسجد اموی در دمشق که به مرور زمان شکل خرابه را به خود گرفته بود، دوباره به اشاره امام غزالی آباد شد و وی در آن اعتکاف نشست و مدتی بعد از اعتکاف در زاویهء آن به عبادت خداوند مشغول بود.

جای شك نیست که توجه صاحبان قدرت و سیاست به یك موضوع باعث میشود تا مردم از آنها پیروی نمایند. چون تصوف در عصر سلجوقی ها به اوج عزت رسید، مردم نیز به آن علاقه گرفتند. چنانکه میگویند نظام الملك وزیر ملکشاه سلجوقی صوفیه را دوست داشت و با آنها علاقه میگرفت. بنا بر همین علاقه با صوفیه و علماً، مدارس نظامیه را بنا نهاد و هزاران دینار در تأسیس آن به مصرف رسانید. موصوف اهل تصوف را بنام ارتش شب یاد میکرد. شاید وجه این تسمیه با رسم شب زنده داری صوفیان و عبادت آنها در شب بوده باشد.

۳-اسماعیلیه و دیگر طوایف در عهد غزالی معروف بودند و گاه گاه اختلافات مذهبی و مشاجرات دربارهء طریق زهد و تقوی بگوش امام غزالی میرسید. این اختلافات سبب شد تا امام غزالی در راه خدمت تصوف و معرفی حقایق اصلی آن، طوریکه مردم خود بخود به اصالت تصوف پی ببرند و آراء مخالف تصوف حقیقی را دور سازند، کاری انجام دهد.

امام غزالی درین کار خود نه تنها مورد ستایش دانشمندان اسلام است بلکه مستشرقین نیز از وی بخوبی یاد و خدمتش را در راه تصوف تقدیر میکنند. مکدونالدیکی از شرق شناسان و متتبعین علوم اسلامی چنین میگوید: اهل تصوف

(۱) خانقاه معرب خانگاه، محل اجتماع درویشان.

بفضل امام غزالی و نفوذ و تاثیروی توانستند موفقیت برازنده یی کسب کنند.[۱]

امام غزالی پس از آنکه فلسفه را ترك گفت چنین عقیده داشت که تصوف غایت کمال بشریت میباشد و وجد صوفی میتواند استعداد فطری انسان را در تصوف به کار اندازد. چون امام غزالی در سراسر جهان اسلام، شاگردان زیادی تربیه کرد و شهر بلخ نیز از علم وی مستفید گردید سلطان العلماءوالد مولانا جلال الدین که قبل از استیلای مغل در بلخ میزیست و در علم و فضل شهرتی به سزا داشت این سیر تصوف و تحول آنرا که به یمن مساعی امام غزالی در مدارس دینی عالم اسلام بمیان آمده بود مورد دقت قرار داده مبادی تصوف را به شاگردان تلقین مینمود. اگر خوف استیلای مغل نمیبود البته سلطان العلماء از شهرستان بلخ هجرت نمیکرد و آرزو داشت یك مدرسه تصوفی خالص درین دیار برپا کند. اما دیری نگذشت که راه قونیه را در پیش گرفت و تخمین وی درباره‌ء اینکه چنگیز و اعوانش بلخ را بخاك سیاه مبدل میسازند جامعه‌ء عمل پوشید. بعد از مدت کوتاهی مغل ها سرا زیر شدند، کشتند، خراب کردند، به غارت بردند و سوختاندند.

آن مدارس که شمار آن ها به صدها میرسید نابود گردید. بلکه هیچ آثار مدنیت باقی نماند. آنها غارتگری را تا بغداد ادامه دادند و خلیفه مستعصم عباسی را در سال ٦٥٦ هجری کشتند.

در آغاز این گیرو دار، گرچه سن مولانا جلال الدین بلخی رومی آن قدر نبود که به رموز تصوف پی ببرد با آنهم نظر به نبوغی که داشت با وصف حد است سن، گزارش را مورد مطالعه قرار میداد و این مطالعات را در ایامی که عملاً وارد تدریس شد درنظر داشت.

٤- عصر مولانای روم نیز خالی از اختلافات و کشمکشهای گونا گون نبود. همین که به یمن صحبت شمس الدین تبریزی حال مولانا تغییر کرد و متوجه تصوف عملی گردید، در حالت تألیف کتب تصوفی متوجه آن بود تا آنهمه تحولات را که در ساحه تصوف وارد گردیده درنظر داشته و آثار صوفیه معروف افغانستان امثال حکیم

(۱) کتاب الغزالی والتصوف الاسلامی تألیف شرباصی ص ۹.

سنایی غزنوی را نیز مطالعه نموده و با درنظر گرفتن اختلافات فکری، عقیدوی و تصوفی رجال اسلامی، راه تألیف را طوری دنبال کند که لب لباب تصوف مروج را به حیث تصوف اصیل، واقعی و حقیقی در رشته نظم و نثر درآورده به مردم معرفی نماید.

درعین حال، ثقافت های مختلف هندی، فارسی، افریقی(یونانی) شهرت یافته و شهر بغداد بسی دانشمندان تفسیر، فقه، حدیث و فلسفه را قبلاً به جهان دانش تقدیم کرده بود و هم مکاتب فکری و کلامی از قبیل: مکتب اهل سنت و جماعت، مکتب اهل تشیع، مکتب اهل اعتزال و مکتب الحاد قبلاً برنامه های خود را به جهان معرفی کرده بودند و کشور ترکیه نیز از آن مکاتب و افکار معلومات کامل داشت.

بنا بر آن، تألیف بایستی نه چنان میبود که در حال خالی بودن اذهان از کشاکش های فکری بوجود می آمد بلکه این تألیف در چنین حالت تعمق زیاد را ایجاب میکرد؛ تعمقیکه اهلیت آنرا داشت، تعمقی که علم را از ساحه خشك قواعد علمی به يك جهان بینی همه جانبه بکشاند.

مولانا چنین کرد، نظرات تصوفی را مطالعه و روی همین دقت تصوفی وهم نظر به تأثیری که از آثار پدرش سلطان العلمأ برداشته بود و هم نظر به صحبت های تصوفی باشمس تبریز، اساسات تصوف خالی از هرگونه خلل و عاری از هر نوع آراء دخیل را پی ریزی نمود. وی کوشید تا تصوف در پرتو عقاید مذهبی و عقیده به انوار تصوف تدریس شود و يك مكتب جديد به وجود آورد که مؤسس آن دانشمند تصوف و عالم فکری اسلامی باشد. نظریات وی آراء امام غزالی را احتوا نمود و آن صوفی دانشمند را از نظر دور نداشت.

عصر مولانا جلال الدین و به اصطلاح عربی بیئت آن خصوصیت دیگری نیز داشت و آن چنین بود که اضطرابات فکری و تحولات ناشی از فتنه مغل و فتنه هایی که زاده جنگ های صلیبی بود[1] يك فضای مضطرب و نا آرامی را بمیان آورده بود که این

(۱) جنگهای صلیبی از تاریخ (۴۹۱) هجری تا (۶۹۲) هجری دوام داشت. تاریخ العالم الاسلامی طبع سعودی.

پراگندگی در تعلیمات اسلامی اثر ناگوار داشت و باید شخصیت های برجسته امثال مولوی جلال الدین بلخی به این مشکلات متوجه میشدند و کشتی قریب به غرق را از تلاطم های وحشت آور نجات میدادند و با بسی دقت نگاه میکردند که آراء مختلف کلامی، عقاید سیاسی و نظریات فلسفی درین فضای نا آرام و وضع ناگوار چه وحشتی را بار آورده است. مولانا روی استعداد خدا دادش کوشیدتا پراگندگی ها را بدقت مطالعه کند. نخست به تدریس علوم دینی پرداخت وعده از شاگردان را تربیه کرد سپس به تصوف پناه برد.

مولانا عقیده داشت که راه مطمئن و ساحه آرامی که از یك طرف میتواند در آن ساحه خدمتی انجام دهد و از جانبی سلوك تصوفی را دنبال کند راه زهد و تنسك و خلوت تصوفی است. وی به فلسفی شدن تصوف عقیده نداشت و آرزو نداشت تا آن همه رموز تصوفی را تحت سلطه تعقل و تفلسف داخل سازد بلکه آرزو مند بود تا استدلال را از راه تصوف دور سازد و تصوف را به حیث تصوف دو راز چون و چرا معرفی نماید. وی چنین عقیده داشت که صوفی را می شاید مثال برجسته، شخصیت اسلامی بوده از فتنه ها به دور ماند و در عین دوری راه، سدفتنه ها را نیز فراموش نکند.

وی در سیر تصوفی خویش و شاگردی شمس الدین تبریزی روز بروز ذوق جدیدی را درك میکرد و روی همان ذوق به گفتار بالا بلند چه به نظم و چه به نثر می پرداخت.

حجة الاسلام امام غزالی نیز عین ادراك را داشت و از اختلاط فلسفه با فرهنگ اسلامی رنج میبرد و مساعی خود را متوجه آن ساخت تا از خطر بیشتر جلوگیری نماید و این کار را در راز های تصوف و معنی سلوك تصوفی چنین معرفی کرده میگوید:

«حصول علم در قلب، اشکال مختلف دارد. گاهی بر قلب هجوم می آورد و آن را فرامیگیرد. این را الهام میگویند. گاهی از طریق استدلال و تحصیل به دست می آید. این را اعتبار و استبصار میگویند. این نوع علم مخصوص علما است که از راه کسب میخواهند به کشف علم برسند. علمی که بدون کسب حاصل شود الهام است که مخصوص اولیاء الله میباشد.» وی علاوه میکند که: «معرفت دو راه دارد یکی

حواس، دوم قلب. معرفت قلبی آن گاه حاصل میشود که قلب انسان از خیانت پاك گردیده و صلاحیت آن را پیدا نماید تا محل فیضان علم شود.[۱]

امام غزالی بر منکرین تصوف تاخت و تاز کرده و نظر کسانی را رد کرده که به الهام اعتراف ندارند و هم کسانی را مورد انتقاد قرار داده که درباره‌ء علم الهامی نظر افراطی داشته و عقیده دارند که علم از راه کسب آن بدست نه می آید بلکه همان است که از راه الهام حاصل میشود.

مولنا جلال الدین مدتی پس از غزالی، راجع به علم و تقسیم آن به کسبی و الهامی راه غزالی را دنبال میکند با این فرق که برای قرآن دو مفهوم را قائل است یکی علم ظاهر قرآن و دیگر علم باطن آن. ظاهر آن تحت احتوای علمی بعضی افراد بشر قرار گرفته اما علم باطن قرآن را مخصوص خود ساخته گوشه یی از آن را برای کامل ترین بندگان خویش میدهد. آنچه را پیامبران و اولیاء الله میدانند کمتر از قطره یی در بحر بیکران و پایان ناپذیر علم خداوند شمرده شده میتواند. مولوی علم قرآن را که مخصوص خداوند است به حیث مغز دانسته و علمی را که به دیگران میسر است(البته به استثنای بندگان کامل) آن را پوست میداند.

امام غزالی این تقسیم را در علم به کار نه برده و علم قرآن را به ظاهر و باطن تقسیم نه کرده است. آنچه را مولانا درین تقسیم به کار برده در قول حضرت سیدنا علی کرم الله وجهه می یابیم که فرموده اند: «ان هاهنا علوماً جمة لو وجدت لها حملة» وهم در جای دیگری چنین فرموده اند: «لواردت أن افسر الفاتحة بما اعلم لا حتجت الی ثمانین بعیراً»

یعنی علوم دارای اسراری است که حاملین آنرا نمی یابند تا آن را تلقین کنند، یا اگر بخواهیم فاتحه (سوره الحمدلله) را تفسیر کنیم برای تفصیل آن هشتاد شتر بار کتاب را ضرورت داشتیم.

حضرت ابن عباس که در تفسیر قرآن کریم شهرت بزرگ داشت در تفسیر این

(۱) احیاء علوم الدین تألیف امام غزالی(رح) جلد ۲ ص ۱۷.

قول خداوند کریم که: «الله الذی خلق سبع سموات و من الارض مثلهن یتنزل الامربینهن-خدا آن ذاتی است که هفت آسمان را افرید و مانندان از (هفت طبقه) زمین خلق کرد و امر نافذ خود را در بین هفت آسمان و زمین نازل کرد.»[1] چنین میگفت: اگر تفسیر این را بیان دارم یقیناً مرا سنگسار خواهید کرد. در قول حضرت ابو هریره رضی الله عنه چنین تذکر رفته: بعضی آنچه را که از پیامبر صلی الله علیه وسلم یاد گرفته ام اگر بگویم گردنم بریده میشود.

و هم حضرت محمد صلی الله علیه وسلم چنین فرموده اند: «ما فضلكم ابوبکر بکثرة صیام ولا صلاة ولکن بسر و قرفی صدره» فضیلت حضرت ابوبکر صدیق رضی الله عنه بخاطر کثرت روزه و نماز نی بلکه بخاطر سری است که در سینه وی گنجانیده شده است. البته این نمونه ها بخاطر آن بود که علم و هم علم قرآن مخصوص شکل ظاهر آن نیست.

مولانا جلال الدین راه وسط را اختیار کرد، و این راه اعتدال میان دو طایفه است: طایفه یی که جز تعرف تصوفی طریق دیگر معرفت را نمیدانند و طایفه دیگر که علم را مخصوص علم ظاهر دانسته تعرف تصوفی و درك ذوقی نزد آنها جز اتصال اوهام به اوهام چیز دیگری نیست. اختیار راه وسط که از کلام مولانا معلوم میگردد روی آنست که برای بعضی امور علم ظاهر و برای بعضی دیگر عقیده علم باطن را دارد. درباره، قرآن کریم عقیده وی بدانست که مغز آن مخصوص رجال کامل بوده و پوست آن را ما میدانیم.

یکی از خصوصیات مولانا جلال الدین آن بود که پس از داخل شدن در سلسله تصوف و پس از آن که جامه صوفیه را پوشید مثل بعضی صوفیه ای که از تألیف و تصنیف دست میشویند نگردید بلکه جانب علمی تصوف را مراعات کرده نخست کتاب معروف مثنوی را نگاشت. مثنوی را که بعضی درباره، آن نظرات و صفی داده و آنرا قرآن پهلوی دانسته اند مشتمل است بر رموز دقیق تصوفی و کلامی که متکی است بر آیات قرآنی و احادیث نبوی صلی الله علیه وسلم. وی در تألیف خویش پهلوی های ادبی

(۱) الطلاق: ۱۲.

را به خوب ترین وجهی مراعات کرده که میتوان مثنوی مولانا را به حیث یك کتاب عمده در ادبیات دری حساب کرد. درباره، قدرت علمی مولانا چنین میگویند که اگر مثنوی او را تنها از لحاظ ادبی مطالعه کنیم باز هم به توانایی بزرگ و خارق العاده علمی او دلالت میکند.

موصوف در تألیف خویش پهلوهای ادبی را به خوب ترین وجه مراعات کرده که تکلف درین کتاب کمتر دیده میشود و ازینرو باید بگوییم که مولانا کوشید برای تصوف در عصر خویش یك راه جدید و یك تحول مثبت را وارد نماید و با داشتن ذوق تصوفی و گذرانیدن مقامات متعدد تصوفی روح اصالت تألیف را از دست نداد و چنین تلقین کرد که صوفی باید در هر مقام و در هر حال وضع جامعه خود را نیز در نظر گرفته به همان اندازه که برای خودش مفید میباشد از راه تألیف ووعظ به دیگران نیز مفید باشد.

مولانا در سیر تصوفی خویش مصدر اعمالی نگردید که باعث نفرت دیگران گردد بلکه بحیث یك دانشمند محقق، تمام پهلوهای افراط و تفریط عصر خویش را مطالعه کرده روی آن تحول صحیح و ثابت تصوفی را بنیان گذاشت.

یکی از عوامل تحول تصوفی درکار علمی مولانا آن بود که به ضد آنگونه حرکات تصوفی قیام نمود که تألیف شان در حال وجد تصوفی صورت میگیرد و این کار سبب میگردد تا مردم در اشتباهات گونا گون افتند. وی چنین عقیده داشت که تألیف غرض استفاده دیگران بمیان می آیدو باید مؤلف حالت عادی داشته از افراط و تفریط برکنار باشد و از جذبات تصوفی در تصنیف و تألیف کار نگیرد. وی در چند جا از کتاب مثنوی خویش به این رمز و راز اشاره کرده به اصحاب و پیروان خویش چنین توصیه میکند تا با مردم حتی الوسع به اندازه عقول آنها صحبت نمایند. وی در مؤلفات خویش به سان دریای مواج به براهین عقلی، امثله، ادله، منطقی و گاهی هم به نصوص دینی اتکا کرده موضوعات طرف بحث را مورد تعمق قرار داده است؛ گرچه در مؤلفات وی بعضی مثال های رکیك دارای معانی عمیق نیز وجود دارد. در حقیقت مطابق آیه قرآنی: «ان الله لایستحیی ان یضرب مثلاً ما بعوضة فما فوقها... الایه- و

خدا را باك و ملاحظه از آن نیست که به پشه ای (کوچك) یا چیزی بزرگتر از آن مثل زند.»[1] استدلال بظاهر رکیك و کوچك در معنی عمیق و دقیق را به کار برده است. وی در مؤلفات خویش میان تصوف، فقه، اخلاق و نقد داخل گردیده گاهی از صراحت و گاهی به تعبیر کنایه کار میگیرد. وقتی با تشبیه کار دارد، زمانی از استعاره و گاهی هم از مجاز حرف میزند و از مثال های مجازی کار میگیرد.

امام غزالی که بحیث نابغه عصر خویش در فلسفه و تصوف معروف بود و بقول بعضی مؤرخین سه صد کتاب تألیف کرده است، مگر با وصف تبحر علمی از طرف بعضی محققین مورد انتقاد قرار گرفته و دربارهء وی چنین گفته شده که در مؤلفات وی خلل نحوی و تعقیدات قرار دارد. طوریکه خود امام غزالی نیز به این اعتراف داشته و دلیل آن را کثرت مشغولیت و انمود میکند و هم میگوید که: «خاطرم ملول میباشد» لذا چنین اشتباهات از من سرمیزند.[2] امام غزالی بزرگوارانه این اعتراف را ثبت کرده و اجازه داده که اگر چنین اشتباهاتی بنظر رسد باید اصلاح گردد.

در مؤلفات مولانا از چنین اشتباهات توسط مؤلفین و محققین تذکری نه رفته است. گرچه ممکن است برخی اشتباهات در ان یافت شود ولی تا کنون نشانی نشده است. باید این را هم تذکر دهیم که نمیخواهیم در حق امام دانشمند غزالی قدحی وارد نماییم و مرتبهء او را نسبت به مولانا جلال الدین پائین ترمعرفی کنیم. کلا و حاشا. بلکه مقصود ما اثبات تحول در تصوف علمی میباشد. طوریکه از نگاه ذوقی نیز خالی از تطور نیست چه حسب ایجاب مقررات ذاتی واصلی صوفیه کرام درجه و مرتبه سرعت و بطوء سیر تصوفی فرق دارد. با مرور زمان و پس از آنکه قرون بعدی اسلام ایجاب آنرا میکرد تا در تصوف وسعت قابل ملاحظه به عمل آید. این تحول توأم با وسعت ساحه تصوف صورت گرفت و مولانا درین راه خدمت شایانی انجام داد.

یکی از عواملی که دارای اهمیت خاص میباشد و در توسعه خدمات تصوفی

---

(۱) البقره : ۲۶.

(۲) الغزالی و التصوف الإسلامی،تألیف الاستاد شرباصی صفحات ۱۰-۱۱۱.

مولانا جلال الدین بی تاثیر نبود، آن احتکاك علوم شرقی و علوم غربی بود که حسب ایجاب طبیعت ترکیه و وقوع آن به نزدیکی کشور های غربی، این علوم باهم آمیختند. بقایای نظریات تصوفی قبل از اسلام بنام آراء تصوفی فارسی و بقایای فلسفه یونان ایجاب آنرا میکرد تا از خطر مزج این دو با تصوف اسلامی راه را مشکل سازد و صورت اصلی تصوف را تغییر دهد. چه بسی آراء فلسفی نزد مردم معروف بود، که آنرا از جملهء نظریات تصوفی حساب میکردند و بالعکس عدهء از قضایای تصوفی به لباس موضوعات فلسفی نزد مردم شهرت یافته بود. عده یی از مردم میان کسیکه داخل صومعه میشود تاسیر تصوفی خویش را دوام دهد و کسی که گوشهء عزلت را می پسندد تا در نظرات فلسفی تأملی بنماید، فرقی نمیکردند و هم یك عده چیز نویسان میکوشیدند تا در تصوف، فلسفه راهی داشته باشند که این را در اصطلاح، تفلسف تصوف مینامند و این مفکوره خالی از خطر نبود زیرا بسیاری قضایای فلسفی متکی به فلسفه وجودی نزد بعضی بحیث قضایای تصوفی محسوب میشد. از همین جا مولانا جلال الدین فضا را غبار آلود مشاهده کرد وسعی و رزید تا در خلال چنین اشتباهات خاموش ننشیند و کوشید تا ضمن حلقه های تدریس سلوك میان متفلسف و متصوف خط فاصلی بکشد و نظریات میتافزیکی عقلی را از نظریات میتافزیکی روحی جدا سازد. یکی از قضایایی که ایجاب رسیدگی بیشتر را مینمود همانا موضوع وجود بود که آنرا فلاسفه به طوری و صوفیه به رنگی تعبیر میکنند. البته پس از فرق میان وجود فلسفی و وجود تصوفی قضیه وحدت الوجود نیز دارای اهمیت خاصی است که آن را باید شخصیتی چون مولانا شرح و توضیخ کند و وجودیه را که طائفه خاص فلاسفه میباشند و نظرالحادی دارند از وحدت الوجودی صوفیه که طبقه خاص اهل سلوك اند و نزد بعضی مردم کسانی اند که به لب لباب اسلام تمسك میورزند، جدا سازد.

ناگفته نمیگذاریم که فلسفه وجودیه گرچه قبلاً نیز وجود داشت اما پس از جبریل مارسل بیشتر شهرت یافت؛ جبریل مارسیل کسی بود که بنام زعیم و رهبر وجودیه معروف گردید. وی در سال ۱۱۱۲ به مسیحیت گرائید و مسلك وجودی خود را بنام

وجودیه مؤمنه شهرت داد و کتاب معروف خود را بنام «الیومیات المیتا فزیقیة» نوشت[1] سارتر شخص دیگری از علم برداران فلسفه وجودیه میباشد که تا کنون (۱۹۷۹) حیات دارد.[2]

برای آنکه بصورت اجمالی میان فکر وجود نزد فلسفه وجودیه و فکر وجود نزد صوفیه وحدت الوجود فرقی کرده باشیم باید اذعان داشت که: وجود نزد صوفیهء قایل به وحدت الوجود یکی بوده و عبارت از وجود ذات الهی میباشد که مآل این نظر منتهای توحید و معرفت کامل ذوقی و مشاهدات است و از ما سوی خداوند، وجود نفی میگردد، جز خداوند هیچ چیز موجود نیست. و توجیه قضیهء: «کل شی هو الله» وقول دیگر سبحانی «ما اعظم شأنی» راجع به همان نظریات وحدت الوجودی است.

اما وجود نزد فلاسفه وجودیه معنی و مفهوم دیگری دارد چه وجود نزد آنها یك حالت فعلی نبوده بلکه صیرورت است از امکان به واقع. انسان نزد فلاسفهء وجودیه خودش وجود خود را بمیان می آورد و این خود آفریدن را با کمال حریت انجام میدهد.[3]

مولانا جلال الدین بلخی با وصف آنکه اکثر محققین او را از جمله علم برداران وحدت الوجود میدانند در تصویر و معرفی مذهب وجودی از منتهای دقت و تحقیق کار گرفته و موضوع را بدون تعصب تحلیل کرده است و در چند جا ازین نظر بدون تعصب عالمانه دفاع کرده است. کسانیکه مؤلفات مولانا را مطالعه می نمایند به این رمز خوب پی می برند.

---

(۱) الوجودیه المؤمنه الوجودیه الملحده، تألیف دکتور محمد غلاب.
(۲) ژان پل سارتر در سال ۱۹۸۰ وفات یافت.
(۳) الوجودیه، تألیف دکتو محمد غلاب.

باب سوم
تأثیر و تأثر علمی مولانا جلال الدین

فصل اول
پدر مولانا و تأثیر او بر پسرش

جلال الدین بلخی رومی به خانواده یی نسبت داشت که به علم و فضل معروف بود و نسب وی به حضرت ابی بکر صدیق رضی الله عنه میرسد. پدرش بهاؤالدین نام داشت و لقب وی سلطان العلما بود. مردم او را بهاؤالدین ولد نیز می گفتند و کلمه ولد را بر نام اصلی او می افزودند، پدر کلان مولانا حسین ابن احمد الخطیبی بود. گرچه آنها نیز دارای فضایل و مناقب زیاد میباشند اما درین بحث تنها درباره بهاؤالدین ولد مشهور به سلطان العلما و تأثیر وی بر پسرش مولانا جلال الدین میپردازیم.

سلطان العلماء درسال٥٤٥هـ در بلخ تولد یافت و درسال٦٢٨ درقونیه وفات کرد. علوم تفسیر، حدیث، فقه، نحو و صرف و سایر علوم مروجه آنوقت را از دانشمندان عصر خویش فرا گرفت. پس از اجازهء تدریس که از جمعیت «کبار العلما» (دانشمندان بزرک) به دست آورد به تدریس آغاز نمود. مدتی حلقه تدریس را اداره می کرد وعده یی از شاگردان را مستفید و مستفیض میساخت. بعد از چند سال تدریس، متوجه تصوف شد و برای خود تقسیم اوقاتی ترتیب داد که درآن ساعات تدریس علوم ظاهری وساعات تلقین سلوك تصوفی وساعات مشغول شدن او به وظایف تعیین شده بود.

موصوف از بامداد تا نماز ظهر تدریس میکرد و اکثر اوقات هنگام نماز عصر با علم اشاره و حال و تلقین آن برای شاگردان مشغولیت داشت، روز جمعه در مساجد به وعظ و خطابت میپرداخت.

افلاکی در کتاب خویش میگوید: «سلطان العلماء» در وعظ و خطابت تأثیر برجسته داشت. در هر مجلس موضوعات تازه تصوفی را توضیح میکرد و در غالب اوقات موضوعاتی میبود که با مجالس قبلی فرق بارز میداشت. مردم ازین استفادهء علمی نهایت راضی و خرسند بودند. سلطان العلماء بابنیاد معلومات کافی که در تمام علوم داشت بیانیه های خود را طور جامع و همه جانبه ایراد می فرمود. وی در قضایای مهم فقهی فتوای خود را نیز صادر میکرد. پس از فراغت از تدریس، تلقین تصوفی و فتوی، به گوشه یی میرفت تا به عبادت مشغول شود. موصوف نهایت متواضع بود و نمیخواست آثار علمی وی روی صحنه ظاهر شود و چنین میگفت که آثار من ارزش آن را ندارد تا در محضر عام قرار گیرد. از همین لحاظ تألیف وی بنام المعارف در حال حیاتش پوشیده بماند و پس از مرگ آن مرحوم از طرف بعضی شاگردان غرض جلوگیری از ضائع شدن مرتب شد.

سلطان العلماء پیوسته توصیه مینمود تا از تأمل و تفکر کار گرفته شود و میفرمود که تفکر به نص قرآن «و یتفکرون فی خلق السموات والارض ربنا ما خلقت هذا باطلاً سبحانك فقنا عذاب النار- *و دائم اندیشه می کنند در افرینش اسمانها و زمین و گویند پروردگارا این دستگاه با عظمت را ببهوده نیافریده ای پاك و منزهی ما را به لطف خود از عذاب دوزخ نگاهدار.*»[۱] از ضرورت اولی هر مسلمان میباشد.

وی ساعات معینی را در استفاده از تفکر مطابق آیهٔ فوق تخصیص داده بود و در ان حال غرق مطالعه کائنات و استدلال از مصنوع به صانع بود.

مؤلفات سلطان العلماء:

قبلاً یاد کردیم که سلطان العلما آرزو نداشت تا قدرت علمی خود را اظهار نموده

(۱) آل عمران: ۱۹.

و آنرا در قید تألیف و تصنیف در آورد بلکه بیشتر علاقه به آن داشت تا مجالس علمی و تصوفی منعقد سازد. با وصف این عدم علاقه، کتابی بنام المعارف به یادگار گذاشت. این کتاب علی رغم آرزویی که مؤلف به اختفایش داشت، از طرف شاگردانش پس از رحلت وی ثبت شد.

کتاب المعارف بزبان فارسی تألیف شده است. از فصل های ٦٧٧ - ٣٥٦ چنین معلوم میشود که در سال ٦٠٠هجری به تألیف آن آغاز کرده و چون وفات موصوف در سال ٦٢٨ صورت گرفته چنین معلوم میشود که تألیف کتاب سالهای زیادی را احتوا کرده است. این کتاب دارای رموز عالی تصوفی میباشد. جزء اول آن نزد کسانی که به طریقهء مولویه مشغول اند شهرت به سزایی دارد.

کتاب المعارف تا سال (٩٥٥هـ) زیاد شهرت نیافته بود. از آنگاه به بعد به اهتمام شرف محب بن علی جمع و ترتیب گردید و در سال ١٣٣٣ از طرف مرحوم بدیع الزمان فروزانفر دانشمند ایرانی سه جزء آن به طبع رسید اما جزء چهارم این کتاب تا کنون مخطوط باقی مانده و در کتابخانه قونیه زیر شماره (٢١٢٥) قید است.

مولانا جلال الدین به این کتاب علاقهء فراوان داشت. لذا کسانیکه میخواهند تمایلات فکری مولانا را تحت مطالعه قرار دهند و به اصطلاح مولانا شناس شوند میباید کتاب معارف را مطالعه نمایند زیرا بسی رموز تصوفی و فکری مولانا در آن به نظر میرسد.

سلطان العلماء بهاؤالدین ولد در طعن بر فلاسفه به نظریات امام غزالی تمسك ورزیده است. وی در عصری میزیست که اختلاف میان فلاسفه و صوفیه و طرفداران هر یك به اوج خود رسیده بود. این اختلاف سبب آن شده بود تا صوامع تصوفی و مدارس فلسفی در دو قطب مخالف قرار گیرند. اهل مدرسه و اهل علوم ظاهری سماع را حرام میدانستند اما اهل تصوف و ساکنین صومعه ها با سماع خو گرفته بودند و از آن بحیث وسیلهء پیشرفت سلوك به عقیده خویش کار می گرفتند. سلطان العلماء از خوف استیلای مغل و هم به غرض گریز ازین گیرودار میان اهل تصوف و طرفداران فلسفه و به منظور دریافت ساحه یی که بتواند افکار تصوفی خود را آزادانه نشر نماید، ترك

دارو دیار کرد و به قول بعضی مؤرخین، هجرت وی در سال ٦١٧ هجری صورت گرفت. هنگام رسیدن به نیشاپور، با شیخ فرید الدین عطار ملاقات نمود. عطار (رحمة الله علیه) در آن وقت سر آمد اهل تصوف در آن سر زمین بود.

گرچه ملاقات وی با عطار، متکی به کدام سند قوی نمیباشد چه به روایت اشخاص عمده، تاریخ وفات عطار در همین سال ٦١٧ قبل از هجرت سلطان العلماء صورت گرفته و کسانیکه میگویند وی در سال ٦١٨ وفات یافته قرین حقیقت نمیباشد.

دلیل دیگر عدم ملاقات میان این دو شخصیت برجسته تصوفی آن است که اگر چنین ملاقاتی صورت میگرفت حتماً از طرف مولانا جلال الدین به آن اشاره میشد چه وی از اخلاص مندان عطار بود. اگر چنین ملاقات حاصل میگردید و یا اگر بنا بر قول بعضی مردم که می گویند هنگام دیدن جلال الدین، به پدرش گفت: زود است این پسرت کارهای مهمی را انجام دهد، چنین مقابله و مکالمه صورت میگرفت آن را مولانا در زاویه فراموشی نمیگذاشت و حتماً از آن یاد میکرد.

ممکن است این اشتباه از همان نوع اشتباهاتی باشد که میگویند مولانا جلال الدین با حکیم سنایی غزنوی ملاقات کرده است. در حالیکه سنایی رحمة الله علیه پیش از تولد مولانا وفات یافته است. میگویند که بهاؤالدین ولد در بغداد مدتی اقامت گزید و اقامت وی در مدرسه مستنصریه بود. در حالیکه مدرسه موصوفه در سال ٦٣١ تأسیس یافته و هنگامی که سلطان العلما راه هجرت را در پیش گرفت سال ٦١٧ بود. درین شك نیست که سلطان العلما در راه هجرت خویش از بغداد گذشته نخست به حجاز رفت و بعد از مناسك حج راه ترکیه را در پیش گرفت. اما اقامت وی از نگاه محل و مدت اقامت بصورت مشخص معلوم نیست.

میگویند هنگامی که موکب سلطان العلما به سواحل دجله رسید عساکر مرزی از وی بپرسیدند که از کجا می آئید کجا میروید؟ وچه اراده دارید؟ بهاؤالدین ولد به پاسخ آنها چنین فرمود: «**من الله والی الله ولا حول ولا قوة الا بالله. جئنا من لا مکان و نذهب الی لامکان**- *از پیش خدا آمده ایم و پیش خدا میرویم. اعراض از معصیت و قدرت بر طاعت جز به معاونت خداوند کریم شده نمیتواند. ما از لا مکان آمده ایم*

بسوی لامکان می رویم»[1]. این خبر را به خلیفه وقت رساندند وی شیخ شهاب الدین سهروردی را نزد خود خواست و موضوع را برایش حکایت کرد.

و موصوف چنین گفت: این شخص جز بهاؤالدین ولد بلخی کسی دیگر نیست. سپس به اتفاق عده یی از علمای بغداد به استقبال سلطان العلما رفت.[2]

سلطان العلماء روزی در مسجد جامع بغداد بیانیه سلیس عربی ایراد کرد که مورد پسند حاضرین واقع شد. سپس روی خود را به طرف خلیفه گشتانده چنین گفت: «عساکر مغل به غرض استیلای کشور های اسلامی آمادگی دارند. میباید خلیفه متوجه باشد و چاره یی را در نظر گیرد.» میگویند که خلیفه به رسم هدیه مبلغ سه هزار دینار عراقی برایش فرستاد اما سلطان العلماء این تحفه را نپذیرفت و گفت: «من به چنین هدایا ضرورتی ندارم و خلیفه به چنین اموال مستحق تر است. بغداد را ترك گفته اظهار داشت «میخواستم درین شهرستان مدتی اقامت گزینم اما آرزوی زیارت خانه خدا را دارم می باید به زودی برسم.»

باید تذکر دهیم که بعضی اهل تصوف یك جای را ترك کرده بجای دیگری میروند. این کار آن ها به این منظور نیست تا از مشکلات و مشقت ها گریز نمایند و به جستجوی راحت باشند، زیرا اهل تصوف هیچگاه متوجه راحت جسمانی خود نبوده بلکه مقصود اصلی آنها ازین هجرت آن میباشد تا اگر بتوانند در وطن دوم مطالب دینی خود را خوب تر و بهتر عملی سازند و هم سبب هجرت بعضی اهل تصوف اینست که به فکر میشوند تا اولاد خود را در وطن دوم خویش خوبتر تربیه نمایند. لذا نمیتوان اعتراض کرد که بهاؤالدین ولد چرا بلخ را ترك کرد و انتظار آنرا نکشید تا در صف جنگجویان قرار گیرد. زیرا جنگ به منظور رفع مفاسد و بدست آوردن مصالح حیات دینی و اجتماعی صورت میگیرد و سلطان العلماء میدانست که فتنهء مغل سیل آسا

---

(۱)

(۲) سهروردی ابو حفص بن عبدالله سهروردی است که از بزرگان اهل تصوف بود و طریقه سهروردی به وی نسبت میشود. عوارف المعارف واشف النصایح و اعلام التقی از مؤلفات وی است. قرآن کریم را تفسیر کرده و در سال ۶۳۲ وفات یافت.

روان است و آنقدر توانایی ندارد که آنرا سدکند و هم حکمداران آن وقت بلخ با وی دوست نبودند تا به آنها مصلحت میداد که چاره یی نمایند لذا جز هجرت و ترك دارو دیار چاره یی دیگر نداشت. موصوف درین سفر خود مردم را از بلایی که در پیش دارند آگاه ساخت. وی به خلیفه و دیگر اهالی بغداد گفت: مغل ها نه تنها خطر برای دولت ظاهری میباشند بلکه به ضد دین نیز کار هایی را در نظر دارند. مغل ها به ضد تمام ادیان آسمانی قیام می نمایند.

آنچه را سبب هجرت سلطان العلماء مطالعه مینماییم نسبت به حکمداران بلخ قوی تر بود زیرا صاحبان قدرت تنها از زوال قدرت خویش در خوف بودند اما سلطان العلماء از انهدام قلعه دین و زوال قدرت معنوی مسلمانان در هراس بود و میترسید که مغل ها نخست راه تخریب دین را در پیش میگیرند و مردم را به شرك و عبادت غیر خدا مجبور می سازند.

ناگفته نباید گذاشت که مولانا جلال الدین، با وصف صغر سن دارای ذکاوت فوق العاده بود و خوف از چنین واقعات را عمیقاً مطالعه میکرد و از پدرش پرسش ها مینمود.

هجرت خانواده مولانا از بلخ و اقامت مؤقت در بعضی کشور های عربی و در اخیر اقامت دایمی این خانواده در قونیه در تشکیل شخصیت مولانا اثر بزرگی وارد کرد که این تأثیر را در مؤلفات وی بخوبی یافته می توانیم. زیرا مولانا از مواضعی با تمام خصوصیات آن یاد میکند که آنرا در صحبت پدر بزرگوارش هنگام هجرت در خوردسالی دیده بود. این خود دلیل بر آنست که با وصف صغارت، دارای قدرت تنظیم معلومات و ترتیب مشاهدات بود.

فصل دوم

علاقه مولانا به
مطالعه کتاب معارف و دیگر آثار صوفیه کرام

تربیه یی که در آن روزگار در بلخ معمول و معروف بود مخصوص یك ناحیه نبوده بلکه دانشمندان کوشش داشتند تا به تمام نواحی و گوشه های تربیتی توجه نمایند و می کوشیدند تا در محیط احاطه علمی حکمفرما باشد.

خانواده سلطان العلماء بهاؤالدین ولد در ادب و اخلاق شهرت نیك داشت. در چنین شرایط و محیطی جلال الدین علوم مروجه را زیر تربیه پدری دانشمند فرا گرفت. موصوف در محافل علمی که تحت ریاست پدر بزرگوارش انعقاد میيافت حضور میداشت و به موضوعات علمی گوش فرا میداد. بعد از وفات پدر با وصف آنکه بسیاری از علوم متداوله را فرا گرفته بود، بسنده نکرد بلکه بغرض فرا گرفتن بیشتر علوم به استادان معروف وقت رو آورد و هم آثار پدر بزرگوار خود را تحت مطالعه قرار داد. موصوف می گفت: «من بیشتر به علم احتیاج دارم و باید کتب پدر خود را تحت مطالعه قرار دهم.» وی از عطار نیشاپوری زیاد تر یاد میکرد و آثار آنها را بیشتر مطالعه مینمود. افلاکی در مناقب العارفین میگوید:

«جلال الدین رومی پیش از آنکه با استاد عارف و دانشمند خود شمس الدین تبریزی آشنا شود کتاب معارف تألیف پدر خود را زیاد مطالعه میکرد و گاه چنین

میشد که در طول شب به مطالعه مصروف میبود. حتی گاه دیده شده که در حال استاده کتاب (این کتاب را) میخواند. وی در حلقه های علمی خویش به اسرار این کتاب اشاره می فرمود و غوامض آنرا شرح میکرد. پس از معرفی با شمس الدین تبریزی متوجه علم حال گردید و به مطالعه کتب کمتر توجه داشت. بیشتر اوقاتش را در ذکر واوراد مصروف میگردانید. در مطالعه آثار پدر بزرگوارش نیز به همین ترتیب تقلیل به عمل آورد.

یکی از دلایل تأثیر پذیری مولانا به مؤلفات پدرش آنست که در کتاب (فیه ماقیه) و کتاب مثنوی از نص و روح کتاب معارف استفاده نموده است و هم درمیان قصص و امثال میان تألیف پدر و پسر مشابهت های زیادی موجود است.

با ذکر این دلایل میتوان گفت که مولانا در مطالعه آثار علمی گذشتگان حد اعلی استفاده را در نظر گرفته و پس از آنکه از هر نگاه مکمل گردید به تألیف آغاز کرد و آثار قیمتدار خود را به میان آورد.

فصل سوم

تأثر مولانا جلال الدین به شمس تبریزی

در صفحات گذشته مختصری درباره ملاقات مولانا با شمس تبریز یاد آوری کردیم اینك درین باره اندگی به تفصیل صحبت می نمائیم:

در نخستین ملاقات میان این دو صوفی عارف چنین پرسش و پاسخ صورت گرفت:

شمس تبریز: مقصود از علوم چیست؟

مولانا: اطلاع به آداب شریعت.

شمس: چنین نیست بلکه مقصود اصلی رسیدن به معلوم میباشد.

برای اثبات قول خود شمس الدین تبریزی بیت معروف حکیم سنایی غزنوی[1]

را خواند که مطلب آن اینست: علم اگر ترا از خودت مجرد نسازد جهل نسبت به آن بهتر است. ازین گفتار شمس، تغییری.در وضع مولانا ظاهر گردید. گویا تیر شمس تبریز به هدف اصابت کرد و مولوی را اسیر و مفتون گفتار و تابع رفتار خویش گردانید.

(۱) ابو المجد مجدود بن آدم سنایی شاعر و صوفی معروف است که در سال ۵۲۵ هجری وفات یافت و مرقدوی در غزنی است. بیت او (علم کزتو ترانه بستاند...)

از آنجا که عامل تغییر حال مولانا همین شمس الدین تبریزی بود لازم است تا راجع به این صوفی عارف آواره که نزد بعضی مردم بحیث یك شخص مرموز و مجهول الحال معرفی شده قدری توضیح دهیم:

پژوهشگران حال صوفی عارف، بر این اند که: وی توانست وضع مولانا را تغییر دهد و او را به حالی در آورد که جز از شمس از کسی یاد نه نماید و بگوید که شمس تبریزی راه را برایم روشن ساخت و من در ایمان و یقینم مدیون اویم.

مولانا جلال الدین با استاذ جدید خود چهل روز در یك اتاق و یك صومعه بودند. جز صلاح الدین زرکوب هیچ کس اجازه ورود به آنجا را نداشت. بعد از آن مولانا با روحیهء تازه یی از حجره خارج گردید در حالی که معلوماتی زیاد از نظرات و اذواق تصوفی با خود آورده بود.

عده یی از متتبعین معاصر یك قسمت نظریات شمس تبریزی را تحت تألیف آورده اند که در جهان تصوف اهمیت خاص دارد[1] از جمله یکی اینست که شمس میگفت: «مردم به منافقت خوگرفته اند. اگر بخواهی که با مردم زیست نمایی باید عادت نفاق داشته باشی. یا اینکه ازین صحبت منصرف شوی و سوی صحرا و دو راز مردم پناه بری» من (یکی از معاصرانش) برایش گفتم: «تو یکی از شخصیت های ممتاز عصر میباشی. وی دست مرا بدست گرفت و گفت: «من پیوسته آرزوی ملاقات ترا داشتم و از اینکه تاخیر کرده ام مقصرم.» روز دیگر باوی صحبت کردم و چند جمله حق و راست برایش گفتم، دیدم که عتاب کرد و مرا ترك گفت. من ازین جریان دانستم که یگانه راه سعادت میان مردم و آرام زیستن میان آنها آن میباشد که یك اندازه از نفاق و خدع کار بگیری. شمس تبریزی درین قصه خواسته است تا اصل علت انزوا و گوشه گیری خویش را توضیح نماید نه آنکه به مردم توصیه نماید تا از خدع و نفاق کار

(۱) از انجمله یکی داکتر صاحب الزمانی ایرانی است که کتابی درباره وی نوشته و بر آن خط سوم نام نهاده که از گفته های شمس گرفته شده. شمس میگوید: خط به سه نوع میباشد اول آنکه آنرا خطاط بخواند دوم آنکه آنرا خطاط و دیگران بخوانند و سوم آنکه آنرا نه خطاط بخواند و نه دیگران. و این خط سوم منم(یعنی شمس تبریزی)

مناقب العارفین افلاکی ص ۵۰.

بگیرند بلکه آرزویش آنست تا واقعیت حیات را توضیح داده و معیار الفت و آمیزش با مردم را بیان کند. از این جهة از آنچه مردم با آن سروکار داشتند میگریخت.

یکی هم اینست که می گفت: «بر تست تا کعبهء دلی را بدست آری» برای توضیح این موضوع قصه آتی را یاد میکند: « با یزید بسطامی (۲۶۱هـ -۷۸٤م) به آرزوی زیارت خانه خدا راه سفر را در پیش گرفت. هنگام رسیدن به بصره، به ملاقات صوفی معروفی شتافت که نزد اهل بصره شهرت زیادی داشت. صوفی موصوف از سلطان العارفین با یزید بسطامی چنین پرسید: چه آرزو داری؟

- می خواهم به زیارت خانه خدا بروم.

- آیا توشه سفر داری؟

- آری.

- چه اندازه است؟

- دو صد روپیه.

- آن پول را به من بده و هفت بار گرد من طواف کن.

با یزید پول را برایش داد. درویش گفت: دل من خانه خداست و کعبه خانه خداست. ولی یك فرق درین دو هست که خداوند پس از آنکه کعبه را آباد کرده بار دیگر در آن داخل نشده اما از وقتی که قلب مرا بنا کرده هرگز از آن بیرون نشده است.

این قصه را که شمس تبریز تصویر کرده اگر حقیقة به وی منسوب باشد یا آن را از خیال خویش بمیان آورده باشد تا مقام قلب را روشن سازد در حقیقت یك رمز از رموز تصوفی را مورد بررسی قرار داده و آرزو نموده تا طبقه اهل تصوف و دیگر مردم را به اسرار نهفتهء قلب آشنا سازد.

در حدیث شریف چنین وارد است که: «الا ان فی الجسد مضغة اذا صلحت صلح الجسد کله و اذا فسدت فسد الجسد کله الا وهی القلب».

در بدن انسان پارچهء گوشتی است که اگر صالح باشد همه بدن صالح میگردد و

اگر فاسد شود همهء وجود فاسد میشود و این پارچه گوشت دل انسان است.

شمس تبریزی تبصرهء دیگری دربارهء این قصه نه نموده است و چنین معلوم میشود که وی در سلوك خویش به ادب قلب عقیده دارد. قلب در نظر وی جمال و نوری است که بحیث محل انوار و تجلیات قرار میگیرد.

و اما شمس درباره اسلام نظر خاصی داشته میگوید:

«اسلام و کفر به طور تبادله یی بر یك شخص وارد میگردند. یك شخص مسلمان می شود، باز کافر میگردد. باز مسلمان میشود و در هر مرتبه از مسلمان شدن یك اندازه خواهش نفس اماره بالسؤ خود را ترك میگوید. ازین گفتار وی معلوم میشود که اسلام نزد شمس تبریز یك انقلاب همیشگی میباشد.

هدف از این انقلاب نزد وی آنست که به سوی مقصد اصلی در حرکت باشد. این پیشرفت سوی مقصد عالی ایجاب آنرا مینماید تا سعی مستمر و دایمی داشته باشد. این کوشش به آنجا میرسد که در نتیجه یك فنا درمیان می آید و شخص از وجود ذاتی و اصلی خویش به کلی فانی می گردد.

شمس تبریزی نخستین کسی است که حد فاصل را از میان کفر و ایمان میبردارد و تاریکی کفر و نور ایمان را امر نسبی میداند، یعنی بسیار ممکن است که یك شی نزدیك شخص ایمان و نزد دیگری کفر باشد و باید کفر را از ایمان به معیار حقیقت جدا سازیم. بالاتر از آنچه مردم دربارهء آن فکر می نمایند، گناه و ثواب نیز نزد این صوفی دانشمند دو امر نسبی میباشد.

ناگفته نمیگذاریم که این گفتار شمس تبریزی ایجاب تبصره را مینماید و اینست که شمس ایمان و کفر را طوری تعریف میکند که با تعریف دیگران فرق بارز دارد. ایمان کامل نزد وی آنست که نگذارد مسلمان مرتکب معاصی گردد و از نگاه وی گنهگار، کاری انجام داده که آن عمل را باید کسی انجام میداد که کافر میبود.

وی میگوید: عمل مخالف اسلام انسان را هر آن به کفر نزدیك میسازد و همینکه انسان از عمل بد خویش پشیمان شد و توبه کرد در حقیقت به ضد مطلوب کفر

قیام کرده و توسط ایمان خویش پیروز شده است.

از نظرات او یکی هم اینست که میگوید: «جهان در ذات خود نه خوب و نه بد، نه خیرو نه شر است. بشریت است که دنیا را یا خیر یا شر میسازد. اگر اعمال شخص خوب باشد جهان وی خوب و اگر اعمالش بد باشد جهانش بد است.» بشر از نظر شمس تبریزی یگانه معیار تعیین و تشخیص میباشد. جای شك نیست که این سخن ایجاب یك فهم خاص را مینماید زیرا که به ظاهر مخالف آنچه نزد مردم دانشمند معروف است میباشد. سخن معروف اینست که اصل در هر شی خیر است. شر امر عارضی است. طوریکه میگویند اصل در اشیا (حل) است و حرمت امر عارضی میباشد.

شمس تبریزی راجع به حلال و حرام بودن نیز نظری دارد که با نظر دیگران مخالف می باشد. وی میگوید: کسیکه میخواهد با من دوستی داشته باشد می باید تواضع نماید، عبادت کند، تقوی داشته باشد. اگر پیش از دوستی من از حرام اجتناب میورزید بعد از دوستی من باید از حلال نیز بپرهیزد.

این گفتار دلالت به آن دارد که این صوفی عارف به انقلاب و تغییر عقیده دارد. روی این مفکوره انتقاد میکند، اعتراض مینماید، به ضد نظر دیگران ابراز نظر میکند. از مجامله می پرهیزد. آنچه را دلش میخواهد با کمال وضاحت تذکر میدهد. وی نه تنها درباره افکار و آراء و نظرات دیگران نظر خود را ارائه مینماید بلکه راجع به اشخاص نیز نظریات عجیبی دارد مثلاً: راجع به شیخ محی الدین ابن عربی که معاصر شمس تبریزی بود چنین میگوید: ابن عربی معین و مونس بود اما پیرو شریعت نبود زیرا که خودش متابعت بود. وی میگوید که از ابن عربی شنیدم که میگفت: فلان شخص غلط کرده و فلان شخصی به حق رسیده. من برایش گفتم: تو خطا کردی. وی در جواب من گفت: تو مرا میزنی.

این خود دلیل بر آنست که وی دارای صراحت لهجه بود و هم ازین معلوم میشود که با ابن عربی ملاقات کرده است. این ملاقات به گمان غالب در دمشق صورت گرفته است. وی درباره حلاج چنین میگوید. «حلاج نور کمال را به خوبی مشاهده نکرده بود و جمال را خوب نه دیده بود ورنه ممکن نبود که انا الحق بگوید.» و هم درباره با یزید

بسطامی چنین میگوید: با یزید اطلاعی نداشت ورنه نمی گفت که «صبحانی ما اعظم شانی»[1]

وی درباره ترك تقلید و اینکه انسان نباید عقب هر یك برود، چنین می گوید: «کسانیکه از من تقلید نمایند نباید در تمام امور از من تقلید کنند و از اعمال من پیروی نمایند.» وی درین توصیه خود به مردم هشدار میدهد که نباید پی هر شخص بنام درویش بروند و در کردارش تعمق نکنند. و هم از ضرورت درویش آنست تا اعمال خود را با تمام کم و کیف آن به مردم بفهماند تا نشود که مردم در اشتباه واقع گردند. این خود دلیل بر آنست که می باید از کبر و غرور، عجب و ریا اجتناب شود.

شمس تبریزی را عقیده بر آنست که ایمان تمام اضطرابات نفسی را از میان میبردارد. مؤمن کسی است که در کار خود هیچ گاه حیران نمیگردد. وی پیوسته چنین توصیه مینمود که باید تمام مشکلات از طریق ایمان حل و فصل گردد. صراحت وی سبب شد تا مردم او را برانند، او را مورد اهانت قرار دهند، برایش جایی نگذارند تا در آن جا طرح اقامت افگند. خودش چنین میگفت که باید در مقابل مشکلات از حوصله کار گرفت. گویا جامعه آنروزی باوی از در جفا پیش آمد میکرد و جز مولانا جلال الدین او را دیگری با آن صفت که داشت نه می شناخت.

ملاقات این دو مرد عارف نیز دیری دوام نکرد و به قول بعضی مؤرخین، تمام مدت این ملاقات ۲۷ ماه بود و بعد از آن شمس برای همیشه غایب گشت. از گفته های او یکی هم اینست که می گفت: «دنیا احوال گونا گون دارد. ما نمی توانیم پیوسته فاسد را به صالح اصلاح کنیم زیرا بسی اوقات به فکر آن میباشیم تا فاسد را به صالح تبدیل نمائیم. اما وضع چنین میشود که به عوض صالح به افسد (فاسد تر) تبدیل میشود.» وی این سخن را وقتی گفت که مغل ها در سال (٦١٦هـ - ١٢١٩م) بر ایران حمله کردند. وی در آن حال چنین گفت: اکنون فاسد به فاسد تر تبدیل شد. چون نا امیدی و انحطاط میان مردم اشاعه یافت لذا واقع شد آنچه واقع شد.

ناگفته نباید گذاشت که هنگام فتنهء مغل و غلبه آنها بر ایران عمر شمس تبریزی

---

(۱) مناقب العارفین افلاکی ص ٣٤.

به ۳۵ سالگی میرسید. وی از همان وقت به محرومیتها خو گرفت و به ساحه ادب سربستهء تصوفی پا گذاشت. جهان خود را رمز و معما ساخت و حیات خود را اشاره گردانید. مشاعر و احساسات خود را به حالتی در آورد که مفهوم نبود. با وصف آنکه درویشی گوشه نشین بود به مصالح اجتماعی با کمال دقت متوجه بود. وی عصر امام رازی را نیز یافته بود. زیرا در هنگام وفات رازی به ۲٦ سالگی رسیده بود. وی از امام رازی توصیف مینمود و وقتی خبر وفات رازی بگوشش رسید متأثر گردید و از علم و فضل وی یاد کرد.

امام رازی داشمندی بود که نخست متهم به سر کردگی گروهی شد که به الحاد دعوت میکرد. وی به مجرد شنیدن این اتهام بالای منبر علناً بر طوائف الحاد لعنت گفت. محمد بن الحسن از طائفه اسماعیلیه رهبری فکر الحاد را به دوش داشت. حیات وی در قرن ششم هجری بود زیرا در سال ٥٤۲ هجری موافق با ۱۱۷٤م به دنیا آمد و در سال ٦۱۷ هجری موافق با ۱۲۱۰م از جهان رفت. این شخص همین که شنید امام رازی علناً بر ملحدین می تازد پیروان خود را فرستاد تا او را، اذیت نمایند و از وی عهد گیرند تا این عمل خود را تکرار نه نماید.[1] درباره ملاقات شمس تبریزی با شاعر و صوفی معروف سعدی شیرازی اختلاف نظر موجود است. سعدی شیرازی از شخصیت های معروف تصوف، مؤلف گلستان و شاعر بوستان است که درباره سقوط دولت اسلامی اظهار تأسف عمیق کرده و در کتاب خویش بنام (سوگ نامه) احساسات خود را ابراز داشته است. میگویند خواجه نصیر الدین طوسی وزیر هولاکو، سعدی شیرازی را طلب کرده او را زیر شکنجه قرار داد.[2]

قابل یاد آوری است که خلافت پنجصد و بیست و چار ساله عباسی ها به دست

(۱) خط سوم، تألیف داکتر ناصر الدین صاحب زمانی ص ۷۰.

(۲) خواجه نصیرالدین طوسی معروف به نصیرالدین طوسی است. او را ناصر الدین ابو الفتوح یکی از اکابر اسماعیلیه مکلف گردانید تا کتاب الطهارت تألیف ابن مسکویه را ترجمه نماید. وی این کتاب را از عربی به فارسی ترجمه کرده و نام آنرا بعد از ترجمه اخلاق ناصری گذاشت که منسوب به ناصر الدین ابو الفتوح است. پس از سی سال، تقریباً هنگامیکه هولاکو وارد صحنه گردید و مرتکب فجایع شد، نصیرالدین را وزیر مغل ها مقرر کرد. درین حال خطبه کتاب (اخلاق ناصری) را تغییر داد و معلوم میگردد که خطبه اول را تحت فشار اسماعیلیه نوشته بود و به آنچه درین خطبه آمده ایمان نداشت. (خط سوم تألیف داکتر ناصرالدین صاحب زمانی صفحات ۲۷۸و بعد از آن طبع ایران).

مغل ها سقوط کرد. شمس تبریزی درویشی که ۱۱ سال قبل از قتل مستعصم خلیفه عباسی غایب شد معاصر سعدی شیرازی بود و سعدی که تا دوران سقوط خلافت عباسی و قتل خلیفه حیات داشت مرثیه معروف خود را دربارهء او نوشت.

سعدی در یك قسمت مرثیه خود چنین می نویسد: آسمان باید به زوال ملك امیر المؤمنین مستعصم بدست تا تارها خون گریه کند[1] ای رسول خدا صلی اللّه علیه وسلم، هنگامی که به روز قیامت سر می بر آری قیامت دیگری را مشاهده کن:

ای محمد در قیامت گر بر آری سر ز خاك
سر بر آوروین قیامت درمیان خلق بین

شمس تبریزی گرچه قبل از استیلای مغل بر سرزمین اسلام غایب گردید و از دیده ها برای همیشه ناپدید شد ولی قبل از آن میگفت: بدترین بلا همان خواهد بود که بر سرزمین ما از دست مغل ها وارد خواهد آمد[2]

ویکی هم اینست که میگفت:

«من باخود سخن میگویم و از مردم بی نیاز می باشم. هر گاه صورت خود را در دیگری مشاهده نمایم و من در او ظاهر شوم او را مستحق خطاب خویش میدانم. «موصوف درین جمله میخواهد خودش را هم متکلم و هم مخاطب حساب کند و نمیخواهد با مردم اختلاطی داشته باشد اگر هم با کسی از دیگران صحبتی دارد با کسی میداشته باشد که او را بشناسد و به او اطمیان داشته باشد. وی در جای دیگری چنین میگوید:

«من نمیخواهم با مردم سخن گویم زیرا که دویار چنین کردم و با آنها سخن گفتم و بسی مکنونات و اسرار با آنها گفتم ولی قدر آنرا ندانستند.» درین جا بعضی از

(۱) اینك اصل بیت سعدی نقل میگردد:
اسمان را حق بود گر خون ببارد بر زمین   بر زوال ملك مستعصم امیر المؤمنین

(۲) کتاب خط سوم صفحه ۱٦٥.

جملات او را به شکل وجیزه تذکر می دهیم:

باید مردم را خوب بشناسی.

مشکل از خودت بروز میکند.

تاتار در خودت هست و آن غضب تو است.

مسلمان هیچ گاه حیران نمیشود.

مردم چرا متحد نمیشوند؟

کافر باید شکر گذارد که منافق نیست.

کفار را دوست دارم زیرا آنها با ما دعوی دوستی ندارند و میگویند که ما کافریم و دشمنان شما میباشیم.

منافق بدتر از کافر است.

هرگاه بر یکی رنجی وارد آید چنین می پندارم که بر من وارد شده است.

عبادت خداوند آنست که عبادت خود را ترک کنی.

اگر قدرت میداشتم و میتوانستم میان مردم حکم نمایم هیچگاه شمشیر و غضب باقی نمیماند.

کسی که با اولیاء الله دشمنی میورزد در حقیقت با خود دشمنی کرده است.

چرا پیشوایان از عیوب خود غافلند؟

در تعجبم که چرا ثروت مندان در نزدیکی آب تشنه اند؟

چرا جامعه ها فاسد شد؟

مردم همه از یك منبع میباشند پس چرا باهم اختلاف دارند؟

چرا آثار نصیحت از میان رفته است؟

وجود ما مدرسه است. مدرس بزرگوار است و دل معبد میباشد.

نمیدانم حدیث «الدنیا سجن المؤمن- دنیا زندان مسلمان است» را توجیه نمایم زیرا که من عزت و خوشی را مشاهده مینمایم.

گرچه جملات ارزنده آن درویش عارف که به شکل وجیزه نقل شد زیاد میباشد اما به همین اندازه که یاد شد اکتفا ورزیده بحث خود را در باره این شخصیت تصوفی ادامه میدهیم.[1]

ناگفته نمیگذارم که ازین عارف و صوفی دانشمند با وصف تبحر علمی کدام اثر موثوق و یقینی باقی نمانده است گرچه مقالات را به او نسبت می دهند مگر یقینی نیست که از او باشد. دیوان شمس تبریزی از مؤلفات مولانا جلال الدین و اثر مولانا است که بنام مرشد خود نام گذاری کرده و به یاد کردن نام مرشد، خود را متسلی میساخت که در مقطع غزل ها نام او را یاد میکرد.

وفا به وعده از دید شمس تبریزی

شمس تبریزی پیوسته میگفت که باید انسان وفادار باشد و دوستان خود را ب این راه توصیه میفرمود و وفا را از جمله خوب ترین فضایل میدانست.

وفا به وعده در تنظیم امور حیاتی اثر بس ارزنده دارد. خداوند کریم وفا را به خوبی یاد کرده و به آن امر فرموده است حضرت محمد مصطفی صلی الله علیه وسلم خود نمونه وفا بودند. عبدالله ابن ابی الحصا چنین میگوید.

«روزی با رسول خدا صلی الله علیه وسلم وعده کردم تا در موضع معینی باهم ملاقات کنیم. سه روز بعد آن وعده بیادم آمد رفتم دیدم که حضرت رسول در آنجا هست و گفت: «ای جوان سه روز است به انتظار تو میباشم و مرا به تکلیف ساختی.»

شاعری میگوید:

«اذا قلت فی شئ نعم فاتمه - فان نعم دین علی الحر واجب»

---

(۱) این جملات را کتب معتبر ذیل ثبت کرده است:
مثنوی بهاء الدین پسر جلال الدین بلخی (۷۱۲-۶۲۳هـ -۱۳۱۲-۱۲۲۶م)
مناقب العارفین تألیف شمس الدین احمد افلاکی از معاصرین مولانا جلال الدین. رساله فریدون بن احمد سپه سالار از معاصرین مولانا. تألیف این کتاب بتاریخ ۷۱۹ آغاز و تا ۷۲۹ دوام نمود.

هر گاه آری گفتی، آن کار را انجام کن زیرا که بلی گفتن بر شخص آزاد دین میباشد.

با درنظر داشتن اهمیت وفا به وعده، این صوفی دانشمند (شمس تبریزی) میکوشید تا از وفا کار گرفته هیچگاه بد عهدی نکند.

یکی از دلایل انزوا و کناره گیری وی از مردم آن بود که اختلاط با مردم سبب میشود تا ترك وعده نماید.

وی عقیده داشت که ترك عهد و عدم وفا به وعده در نفس انسانی تاثیر ناگواری وارد میکند- مسلمان باید نمونه یی از اخلاق فاضله باشد. دروغ نه گوید، بدعهدی نه نماید. وی گاهی چنین میگفت:

«نمیتوانم درست بگویم. چه در آن صورت مرا بیرون میکنند، اگر با مردم به صراحت سخن بزنم از شهر بیرونم میکنند.»

شمس تبریزی و بهاء الدین ولد

مولانا جلال الدین بلخی رومی به مرشد خود علاقهء کامل و فراوان داشت. ازین جهة می کوشید تا اولادش به صحبت شمس برسند و از وی استفادهء علمی نمایند. روی این مفکوره، پسر خود را به خدمت و شاگردی وی گماشت. این شاگرد با فکر کوشید تا از مرشد خود و مرشد پدر خود استفاده علمی نماید. روزی شمس تبریزی به این شاگرد خود گفت:

«سرم را برای مولانا داده ام و سرم را برای پسرش عطا کردم». این تاثیر مرشد بر بهاء الدین روز بروز زیاد میشد و نتیجه همین تربیه سالم شمس بود که وی مثنوی را تألیف نمود که با مثنوی پدرش (مولانا) شباهت زیاد دارد. این شاگرد ذکی که بعد تر به حیث یك دانشمند قد علم کرد چنین گفته است:

«کسیکه عقل سلیم و طبع مستقیم دارد، آن اعجازی را درك مینماید که در

کلام رسول خدا صلی الله علیه وسلم دیده میشود. با درك آن اعجاز، هیچگاه به کدام دلیل دیگری احتیاج نیست»

بهاء الدین این نظر را از همان منبعی گرفته بود که مولانا از همان منبع فیض میگرفت و آن شمس تبریزی بود. اینك کلام مولانا جلال الدین را نقل میکنیم:

«مسلمان به دلیل خارجی راجع به صدق رسول خدا صلی الله علیه وسلم احتیاج ندارد. تنها مزاج مستقیم و طبع سلیم میتواند راجع به حقانیت پیامبر فکر کند»

مولانا چنین میگفت: «آیا هنگامی که تشنه را به سوی آب بخوانی و بگویی که اینك جام آب، خواهد گفت که دلیل وجود آب چیست؟ آیا او خواهد گفت که من به دعوت تو ایمان ندارم و تصدیق نمی نمایم؟ نی و هر گزنی.»

ایا وقتی که مادر مهربان طفل شیر خوار خود را به خوردن شیر دعوت نماید آیا طفل خواهد گفت بکدام دلیل؟ یا دلیل بیاور تا از شیرت استفاده نمایم. وجود تشنگی در انسان تشنه و وجود گرسنگی در طفل شیر خوار خود دلیل بر آنست که تصدیق نماید و از مشاهده آب و شیر رفع ضرورت خود را بدون دلیل به دل بپروراند و تصدیق نماید.

شمس تبریزی پنهان شد و غیابش به اثر دشمنی شاگردان صورت گرفت. این غیبت که نهایی گفته نمیشود مولانا را سخت متأثر ساخت و درین فراق زار زار میگریست. کسانیکه به این صوفی پنهان شده و مرشد مولانا اذیتی وارد آورده بودند سخت پشیمان شدند و در نتیجه مولانا جلال الدین پسر خود (سلطان ولد) را به خدمت شمس فرستاد و هدایای زیادی به وی داد و نامه یی نیز نوشت که اینك یك بیت آنرا نقل میکنیم:

انت کالشمس اذا دنت ونأت   یا قریباً الینا تعال

تو چون آفتابی هنگام نزدیکی   ای نزدیك به ما بیا بیا!

شمس تبریزی این پیغام و این دعوت را پذیرفت و به قونیه باز گشت. درین بار عزت و اعتبارش بیشتر شد-بازهم انقلابی میان وی و شاگردان و اخلاص کیشان مولانا در گرفت که باعث این فتنه، پسر دیگر مولانا جلال الدین بنام علاو الدین چلپی بود.

مؤرخین درین باره چنین گفته اند: مولانا جلال الدین فکری برای اقامت مرشدش نمود و یکی از دختران را به نکاح وی در آورد. روزی علاو الدین در رفت و آمد بسیار و مکرر در ساحه، سکونت شمس تبریزی سبب جگر خونی شمس را فراهم ساخت و به اثر این خفگی اندکی عتاب نمود تا باشد که پسر مولانا از تکلیف دادن دست بکشد. همان که این وضع میان مریدان مولانا اشاعه یافت بار دیگر شوریدند تا شمس را اذیت کنند شمس تبریزی درین بار به کلی ناپدید شد؛ و رفت که رفت.

مولانا جلال الدین در فراق میسوخت. همه کسانی را طرد کرد که سبب اذیت مرشد محبوبش شده بودند. سماع برپا کرد. و ناله ها سر داد. عذر ها نمود ولی شمسش درین بار که ٦٤٥ بود برای همیشه پنهان شده بود و باز نمی گشت. مولانا هر قدر سعی کرد بویی از مطلوب نیافت. ناچار خودش رهسپار دمشق گردید تا مگر بتواند از گمشده اثری در یابد اما اثری پیدا نکرد.

درین همه گیرودار ها، بهاء الدین پسر مولانا متوجه اوضاع بود و میخواست از راه های مختلف غم و اندوه پدر را به شادی تبدیل نماید. این تلاش های وی در راه خوشی پدر به دلیل آن بود که او در مدرسه شمس تبریزی بسی امور روحی را آموخته بود. آموزش رموز تصوفی سبب شده بود تا به حیث یك دانشمند دقیق، صوفی مخلص و با درد بار آید و متواضع باشد. درد پدر را بداند و در پی علاج او کوشش به خرج دهد.

ناگفته نمی گذارم که نظرات شمس تبریزی نهایت زیاد و حکایاتش شیرین و قابل یاد داشت میباشد. اما چون مقصود درین فصل معرفی وی بطور اجمالی بود تا در معرفی شخصیت علمی جلال الدین کمك کرده بتواند. لذا به همین اندازه بسنده میگردد که سبب روشنی موضوع شود.

مولانا جلال الدین از صحبت شمس استفاده های شایانی نموده و از این آفتاب خود در حد امکان فیض برده، باوی داخل صومعه شده و راز گفته. از وی موضوعات شیرین علمی را شنیده. این مرشد، رموز تصوفی را برایش حل کرده و او را از بسی

مشکلات فکری و اندیشه های گونه گون رهانده است. او مولانا را سوی عشق کشانده و با اوراق و دفتری آشنا ساخته که قبلاً از آن بیگانه بود.

مولانا در جهان اسلام شهرت زیاد کمایی کرده و مؤسس طریقه مولویه شمرده میشود. این صحبت اسرار آمیز او با شمس، بسی امور را بمیان آورد و یکی از آن جمله اینست که بشر به نور فطری خویش میتواند در پرتو ادب تصوفی به مقامات عالی برسد. زیرا ادبگاه تصوف می تواند انسان را ازپستی های انهماك به لذات به بالا بلندی های تصوفی سوق دهد.

باید گفت که تا کنون از جمله استادان مولانا جلال الدین تنها بذکر پدر و استاد نخستینش و یاد شمس تبریزی اکتفا نموده از دیگر استادانی که در تربیه مولانا نقش داشته اند حرفی نه زده ایم. زیرا:

۱- تاریخ از استادان دیگر او کمتر یاد کرده است. مثلاً شیخ برهان الدین محقق نیز یکی از استادان او میباشد که در سیر تکاملی اندیشه مولانا اثر داشته اما چون اثر این دانشمند بر مولانا آنقدر زیاد نبوده و تنها به حیث یك توجیه کننده حساب میشود و نیز او یکی از شاگردان پدر مولانا بود لذا در آن باره توضیحی داده نشد.

۲- ما حسب ایجاب بحث به آن ضرورت داریم تا از جوانب علمی اندیشهء مولانا جلال الدین پرده بر داریم و آن را مورد تحقیق قرار دهیم. باین ترتیب وقتی استادان مولانا را در یك فهرست، یکی پهلوی دیگر قرار میدهیم می بینیم که درین جمله کسانی هستند که در تکامل اندیشهء مولانا از طفولیت تا رشد و دگر گونی تصوفی اثر داشته ولی از آنجا که بزرگترین اثر از دو نفر نصیب مولانا شده لذا به همین دو نفر بسنده شده تا ازین راه گوشه یی از دانش مولانا را دریابیم.

ذکر استادان مجهول الحال که در فهرست مربیون او قرار گرفته اند در توضیح حال واصل مطلب تاثیری ندارد.

۳- ما ضرورت به آن داریم تا جانب تصوفی و جانب کلامی این عارف نامدار را شرح دهیم و این احتیاج به آن دارد که بدانیم:

منبع علمی وی کدام شخص بود؟ چگونه توانست به آن همه فضل دست یابد؟ سلوکش چگونه بود؟ شرایط آن وقت چه شکل داشت؟

البته بحث علمی و تحقیق تصوفی و کلامی درباره‌ء وی به حل سوال های یاد شده احتیاج دارد. درین التزام علمی، ادبی و تحقیقی به دو نفر و شرح حال آنها احتیاج کامل داریم.

مرد اول : پدر مولانا، عارف دوم: شمس الدین تبریزی.

باید ناگفته نگذاریم که در پایان این فصل، گرچه عنوان درباره‌ء تاثیر و تأثر هر دو بود اما در تفصیل از تأثر سخن گفتیم و از تأثیر مولانا بر دیگران خاموش ماندیم زیرا که شناختن مولانا و تحقیق درباره‌ء وی مقدار تأثیر را خوب تر معرفی میکند.

فصل چهارم

تأثیر محیط در تکوین شخصیت و تأثر جلال الدین به عوامل محیطی

بیئة و عوامل محیطی در تکوین شخصیت تاثیر بارز دارد. کمتر کسی خواهد بود که از عوامل محیطی متأثر نشود. طرق تاثیر عوامل محیطی در تکوین شخصیت، اشکال مختلف دارد. بعضی ازین عوامل بحیث مؤثر اساسی حساب میشود، و برخی ازین عوامل قسماً مؤثر و به عبارهء دیگر عوامل فرعی شمرده میشود. تأثر گاهی ایجابی و وقتی سلبی است زیرا محیط مشتمل بر اموریست که هر یك را در راهش مورد تأثیر قرا میدهد.

تأثر عوامل محیطی از نگاه مادی با تأثر متافزیکی (ماوراء الطبیعه) فرق بارز دارد. در امور متافزیکی باز هم عوامل یکی مشابه دیگر نیست. بطور مثال: دو طایفهء یا دو شخص که پیرو یك مسلك و اهل خلوة و تصوف میباشند در جایی از خط سیر باهم جدا میشوند. و گاهی هم به عداوت و کینه توزی آغاز میکنند. با درنظر داشتن مقدمهء یاد شده باید گفت:

اول: تصوف علمی جز یك تعبیر تقریبی از مشاهده صاحبان ذوق چیز دیگری نیست. از همین جاست که مطالعه همه جانبهء محیط برای هر صوفی که میخواهد از مافی الضمیر خویش تعبیر نماید ضروری شمرده میشود تا بتواند به زبانی تعبیر کند که آنرا اهل بیئة و محیط بدانند.

درین حال از عوامل محیط تأثر ایجابی داشته و در تعبیر خویش روی همان تأثر حرکت می کند. به صورت مثال:

وقتی که افراد محیط یك اندازه از احوال اهل ذوق اطلاع داشته باشند و هم از سیر تصوفی و شناختن رجال و شخصیت های معروف تصوف بی اطلاع نباشند و از خوارق کم و بیش شنیده باشند، در چنین محیط کسی که میخواهد اسرار تصوف را شرح نماید البته مثال هایی می آورد که نزد مردم قابل قبول باشد و این امثله را حواله ء عقل کسانی میکند که آنها دارای یك اندازه معلومات تصوفی باشند. و بالعکس باحث که خویشتن را میان گروهی مشاهده مینماید که تصوف را جز اتصال اوهام به اوهام چیز دیگری نمیدانند و آن را جز واهیات امر دیگری نه می پندارند. درین حال کسی که میخواهد راجع به تصوف درچنین محیطی تتبع کرده و اثری تقدیم جامعه نماید، مجبور است دانش جامعه ء خود را درنظر گرفته به جملاتی اتکا نماید که نزد مردم قابل قبول گفته شود. تحلیل تصوفی وی نیز باید مطابق دانش مردم باشد.

صوفی که عوامل محیطی او را به این درجه رسانیده تا در جهان تصوف قدم گذارد؛ همین که نوبت به آن میرسد که خودش به دیگران مفید باشد یا مفید واقع گردد البته ایجابات همان وقتی را مراعات مینماید که میخواهد تجارب، مشاهدات، معلومات و دیگر شؤن تصوفی را به دیگران گوشزد کند. صوفی نمیتواند آنچه را میداند و آنچه را از مراحل سلوك طی کرده کلاً به دیگران تعبیر نماید. اگر تعبیر وی تقریبی باشد بازهم یك تعبیر بجاست.

صوفی در سلوك تصوفی خویش پیوسته به کسانی می نگرد که نسبت به او عابد تر و نظر به او از ریاضت بیشتر کار بگیرند چه درین حال غیرت تصوفی وی او را وادار میکند تا به سلوك خویش قوة بخشد و مجاهدات خود را از سابق زیاد تر سازد.

این عمل صوفی که زاده غیرت وی از صوفی دیگری است یکی از تأثرات علمی و عملی حساب میشود که از دیگران حاصل شده است. این نوع تأثر را نیز در جمله تأثر محیطی به خط درشت ثبت میکنیم.

دوم: تصوف از نگاه مبدأ و اساس به تکلیف و مشقت و کسب احتیاج دارد تا با توجه به امور حسنه و منع از کارهای زشت، راه ریاضت به رویش باز شود و رفته رفته به سلوك تصوفی طوری خوگیرد که از آن لذت داشته باشد. عبادت به منزلهء قوت او گردد و از اجرای آن تکلیف و مشقت احساس نکند. به عبادت طوری خوگیرد که جز به مشاهدهء انوار تصوفی به چیز دیگری اطمینان نداشته باشد. با درنظر داشتن این تأثیر و تأثر باید بگوئیم که:

هجرت خانواده مولانا از بلخ به سوی ترکیه هجرتی بود که از سرزمین فکر و تصوف صورت گرفت. درین میان، موقتاً در بعضی کشورهای عربی اقامت گزید و این اقامت مؤقتی نیز خالی از حرکات تصوفی نبود زیرا که با برخی شخصیت های تصوفی ملاقات و صحبت کرده که از آن جمله شیخ شهاب الدین سهروردی میباشد. قصهء این دیدار را در صفحات گذشته باز گفتیم.

هنگامی که سلطان العلما عازم قونیه شد مدارس تصوفی در ترکیه شهرت به سزایی داشت. در مساجد و صوامع تصوفی حلقه های ذکر بر پا میگردید. سلطان العلما در حالیکه پسر کوچك و با ذوقش را با خود داشت وارد ترکیه شد و آن سر زمین را برای نشر نظرات عالی خویش مساعد یافت. وی در اول قدم گذاشتن به آن سرزمین به مردم آنجا چنین گفت:

علاقه یك مسلمان با مسلمان دیگر یك ارتباط روحی گفته میشود. اختلاف جنس، زبان و منطقه هیچگاه نمیتواند در روابط برادری مسلمانان رخنه وارد کند زیرا که خداوند کریم فرموده: «انما المؤمنون اخوة»،[۱] ما همه باهم برادریم. بلخ را ترك گفتیم و وارد سرزمین عرب شدیم. سرزمین عرب را به قصد ترکیه ترك گفتیم تا با برادران آنجا بپیوندیم.[۲] وی حدیث رسول اکرم صلی الله علیه وسلم را که درین باره وارد گردیده یاد کرد: حدیث چنین است: «مثل المؤمنین فی قوادهم و فی تراحمهم و

(۱) سورة الحجرات،
(۲)المعارف تألیف والد جلال الدین ص ۷۰.

تعاطفهم کمثل الجسد الواحد اذا اشتکی منه عضو تداعی له سائر الجسد بالسهرو الحمی».

در حدیث مبارك از نزدیکی مسلمانان که باهم دارند طوری یاد شده که همه را به سان یك بدن دانسته است. وی در یکی از بیانیه های خویش چنین گفت:

«در سرزمین بلخ از فتنه هائی که در پیش رو داشت ترسیدم لذا به سفر با قوهء یقین آغاز کردم.» خانواده مولانا بلخ را در حالی ترك گفت که این سفر و این هجرت بسی از پیروان سلطان العلما را با خود داشت.

مولانا در جایی از کتاب فیه ما فیه خویش چنین میفرماید: «لا تصحب من الناس الا من یکتم سرك وینشر برك تعلمه شیئاً من امر دینك او تتعلم منه شیئاً فی امر الدین.»

با کسی از مردم صحبت مکن مگر کسی که سرت را نگاه دارد و نیکی ترا نشر نماید، برایش از امور دین خود تعلیم نمایی یا از او چیزی از امردین یاد بگیری.

ازین گفته مولانا چنین معلوم میشود که همراهان سفر این خانواده که در ترك بلخ به سوی قونیه با آنها همراه بودند همه کسانی بودند که هدف مشترك دینی را آرزو داشتند.

سلطان العلما در ترکیه اندك اندك شهرت یافت، حلقه های تصوفی را برپا کرد، با کسانی که از ملاقات آنها نفع دینی و نشر افکار و نظریات ارزنده اجتماعی متصور بود تماس حاصل کرد و در اخیر هم حلقه علمی وی بحیث نقطهء مرکزی یا کانون علمی آن دیار قرار گرفت.

باب چهارم

مؤلفات وآثار مولانا جلال الدین

این شاعر صوفی ، در موضوعات تصوفی وکلامی تعمق کامل داشت وبه رموزی اشاره می فرمود که باعلوم تفسیر وحدیث وفقه ارتباط بیشتر دارد. این یگانه دلیل برآنست که مولانا درتمام علوم مروجهء آن وقت معلومات کافی داشت وبه آنچه درحلقه های علمی میگذشت آگاه میشد. یکی ازمهمترین مؤلفات وی مثنوی میباشد وهم کتاب فیه مافیه ومجالس سبعه از آثارآن دانشمند است. مجموع رسایل را نیزبه او نسبت میدهند. این کتاب حاوی تمام نامه هایی میباشد که از طرف وی به دوستانش نگاشته شده است. از مؤلفاتی که بنام های مستعارازخود گذاشته جزدیوان شمس تبریزی کتاب دیگری بدست پژوهش گران نه رسیده است. این دیوان را بنام شمس تبریز نگاشته واگر به ظاهر آن دیده شود به فکرمی رسد ازمؤلفات شمس بوده باشد ، زیرا درپایان هر شعر نامی از شمس تبریزآمده است، اما در حقیقت از تألیفات مولانا میباشد که هنگام فراق مرشد به تألیف آن اقدام نموده است.

فصل اول

مثنوی

این اثر ارزنده درسراسرجهان شهرتی به سزا کسب کرده است. مثنوی در ادب فارسی عبارت از نظمی است که درآن توحید قافیه میان دومصراع یك بیت در نظرگرفته شده و هر بیت دارای قافیه مستقل میباشد. آنچه در اصطلاح عرب بنام مزدوج معروف است باآنچه در دری بنام مثنوی یاد میشود شباهت دارد. یکی از مزایای مثنوی آنست که درچنین ابیات مطابق به تعریف فارسی مثنوی یا عربی مزدوج به توحید قافیه ضرورت نمی افتدتا در نظم مطول به یك قافیه صعوبتی رخ دهد.

مثنوی مولانا به شش دفتر تقسیم شده وبیش از بیست وپنج هزاربیت دارد. دفتر هفتم که دارای۱۷٦۲بیت است گرچه به مولانانسبت داده شده اما درحقیقت ازمؤلفات او نمی باشد. اسمعیل انقره یی متوفی (۱۰۲٤) میگوید که دفترهفتم نیزاز مؤلفات مولانا میباشد. دلیل اوآنست که یك نسخه خطی قدیمی بدست اورسیده که در ۸۱٤ به خط زیبا نوشته شده ودر آن دفترهفتم وجود دارد. درپژوهش گران معاصر، فروزان فریکی ازکسانی میباشد که انتساب این دفتررابه مولانا دارای صحت نمیداند. کسانیکه این دفتررا ازمؤلفات مولانا نمیدانند به این دلیل تکیه می کنند که سویهء ادبی این دفتر نسبت به شش دفتر دیگر فرق بارز دارد و این خود دلیل برآنست که دفترهفتم ازمؤلفات مولانانیست. ناگفته نباید گذاشت که نسخه های چاپ شده وقلمی این کتاب اندکی اختلاف دارد پژوهش گری که دارای قریحهء عالی باشد وقدرت ادبی مولانارابداند میتواند میان نظمی که ازطبع عالی وی نشأت کرده ونظمیکه به آن پیوند

شده فرق نماید. یکی ازاختلاف های نسخه های مثنوی آنست که شماره ابیات بعضی نسخه هابه ۲۵هزاربیت میرسد ودربعضی نسخ بیش ازآن میباشد. مؤلف تذکرةالشعراءتعداد ابیات مثنوی راچهل وپنج هزار میداند، که اینهم دلیل برمتفاوت بودن نسخه هاست .نسخه یی که من برآن اعتماد کرده ام همان نسخه یی است که شماربیت های آن از۲۵ هزاربیت تجاوز نمیکند. اروپائی هایی که درباره، مولاناپژوهش کرده اند نیز همین عقیده را دارند که نسخه صحیح همان نسخه یی است که به بیست وپنج هزار بیت میرسد.آنها همان نسخه رامورد اعتماد میدانند که به طبع نکولسون معروف میباشد این نسخه دارای (۲۵٦۳۲) بیت میباشد که درشش دفتر است.

سبب نظم مثنوی

مولانا جلال الدین درحیات علمی خویش قبل از آنکه کاملاً سوی تصوف روآرد به مناقشات علمی میپرداخت ودرباره،حل قضایای کلامی وفقهی حلقه های علمی تشکیل میداد . به سوال های پرسندگان جواب میگفت وازآنها پرسش ها میکرد. ازاین رو موقعیت علمی ممتاز بدست آورده بود. دروعظ وارشاد نیزسرآمد دیگران بود. مردم باعلاقه فراوان انتظارداشتندتا محفل وعظ اورا دریابند واز جملات مؤثر وی مستفید شوند زیرا اورا بحیث یکی از علمای متبحرمی شمردند. وی درآن حال شکل یك مدرس واستاد علوم دینی را داشت وبه شعروسماع علاقمندنبود. شمس الدین تبریزی سبب تغییرحال این دانشمند گردید وحیات یك صوفی عارف را به خود گرفت، لباس فقر ودرویشی پوشید، به عزلت وانزوا گرایش پیداکرد. وی میخواست درین گوشه گیری جانب روحی خود را نیرو بخشد وبه زهد وتقوی تصوفی خوگیرد.

این کناره گیری وی، وضع اورا تغییرداد واورا شاعرفنان وادیب بزرگواری ساخت که توانست در جهان شعر وادب وتصوف نام خود رابرای همیشه ثبت دفترجهان نماید. شاگرد ارادتمندی داشت بنام حسام الدین چلپی. وی ناظرتمام گزارش وتحولات استادبزرگوارخود بود. همینکه مشاهده نمود این عالم دانشمند زمام را سوی میدان

تصوف، شعروادب گردانیده **خواهش کرد** تابه تصنیف کتابی اقدام نماید که نظرات تصوفی واخلاقی وی درآن توضیح شود. مولانا درپاسخ چنین گفت:

من اهلیت این کار را ندارم ، می باید بااهل عقل صحبت کنی واین خواهش خود را به آنها تقدیم نمایی. حسام الدین مکرراً خواهش خود را به عرض میرسانید وعقیده داشت که آنچه را استاد دانشمند طی مجالس وعظ وارشاد ،حلقه های تصوفی وصحبت های علمی ایراد میکند باید ثبت شود تا دیگران، آنهایی که حاضردرآن صحبت ها نیستند هم ازاین گنجینهء علمی، ادبی و تصوفی مستفید گردند.وهم این تألیف بحیث مرجع علمی دراخلاق وتصوف قرارگیرد. بالاخره استاد وشاگرد قرار گذاشتند تاهرآنچه استادمیگوید وقابل ثبت باشد باید نوشته شود.

بایدتذکرداد که نظم تصوفی ازوجد وجذبات منبع میگیرد وتحت ارادهء ظاهری کمترقرارمی یابد زیراکه بسی از اوقات صوفی شاعر آروزمی داشته باشد که نثر رابه نظم یا نظم را به نثر برگرداند اما آن قدرت را در خود نمی بیند اما گاهی چنان میشود که نمی خواهد درساحه نظم داخل شود اما نا گاه طبعش درخشنده میگردد وبه صورت **غیر ارادی وارتجالی شعری می سراید.** درین حال باید کسی نزد وی باشد تا هر آنچه را میگوید ثبت کند. حسام الدین چلپی این کار را کرد وثبت گفتاراستاد را به عهده گرفت ودر خواهش خویش این را هم افزود که باید این تألیف به لسان حدیقة الحقیقة حکیم سنایی یا منطق الطیر فرید الدین عطارباشد. استاد فنان به اینکار آغازنمود ودرسال ٦٥٧ کار شروع شد ودفتراول بین سال های ٦٥٧و٦٦٠به سرانجام رسید.

بعد از دوسال که از نوشتن یا املا به شاگرد باز مانده بود در٦٢٢ دوباره کار آغاز ودفتر دوم را املا کرد. اینك مقدمه جزءاول که درعین حال خطبه کتاب نیزمیباشد عیناً نقل میگردد تابعد از آن آنچه دربارهء این خطبه قابل یاد آوری باشد برآن سخن بزنیم:

خطبه ومقدمه مثنوی

بسم الله الرحمن الرحیم وماتوفیقی الاباالله هذ الکتاب المثنوی المعنوی وهو اصول اصول اصول الدین فی کشف اسرار الوصول والیقین وهو فقه الله الا کبر وشرع الله الا زهر مثل نوره کمشکوة فیها مصباح یشرق اشراقاً انور من الصباح وهوجنان الجنان ذوالعیون والاعضان فیها عین تسمی عند أبنأ هذا لسبیل سلسبیلاً. وعند اصحاب المقامات والکرامات خیراً مقاماً واحسن مقیلاً . الابرارمنه یأ کلونویشربون والاحرارمنه یفرحون ویطربون وهوکنیل مصر شراباً للصابرین ودم حسرة علی آل فرعون والکافرین.کماقال الله تعالی: یضل به کثیراً ویهدی به کثیراً وانه شفاء الصدور وجلاء الاعیان وکشاف القرآن وسعمة الا رزاق وتطییب الاخلاق بایدی سفرة کرام بررة. یمنعون بأن لایمسه الاالمطهرون. لا یاتیه الباطل من بین یدیه ولا من خلفه والله یرصدویرقبه فالله خیر حافظاً وهوارحم الراحمین. وله ألقاب أخرلایسعهااحاطة تحریر واقتصرنا علی هذا القلیل والقلیل یدل علی الکثیر والجرعة تدل علی الغدیروالحنفة تدل علی البدرالکبیر. یقول العبد الضعیف المحتاج الی رحمة الله محمد بن محمد بن حسین البلخی تقبل الله منه سعیهُ، اجتهدت فی تطویل المنظوم المثنوی المشتمل علی الغرائب والنوادر وغررالمقالات ودررالدلالات وطریقة الزهاد و صدیقة العباد قصیرة المبانی کثیرة المعانی. لاستدعأ سیدی وسندی ومعتمدی ومکان الروح من جسدی وذخیرة یومی وغدی وهوشیخ قدوة العارفین وامام الهدی والیقین . مغیث الوری. امین القلوب والنهی. وذریعةالله بین خلیفه وصفوته فی بریته ووصایاه لنبیه وجنایاه عند صفیه. مفتاح خزائن العرش امین کنوز الفرش. ابوالفضائل حسام الحق والدین حسن بن محمد بن حسن البلخی المعروف بابن اخی ترك . ابو یزید الوقت جنید الزمان صدیق بن صدیق بن صدیق رضی الله عنه وعنهم الارموی الاصل المنتسب الی الشیخ المکرم بماقال امسیت کردیاً واصبحت عربیاً قدس الله روحه وارواح اسلافه و اخلافه فنعم السلف ونعم الخلف. وله نسب أقت الشمس علیه راد ءها وحسب ارخت النجوم لدیه أضواءها. لم یزل فناءهم قبلة الاقبال . یتوجه الیها بنوالولاة وکعبة الامال. یطوف بها وفود العفاة ولا زال کذلك ماطلع نجم وذرشارق لیکون معتصماً لاولی البصائرالربانیین الروحانیین السمائیین.

العرشیین النوریین. اسکت انظار الغیب الحضار الملوك تحت الاطهار اشراف القبائل. اصحاب الفضایل انوارالدلایل آمین یا رب العالمین. وهذا دعاء لایرد فانه دعاء لانصاف البریة شامل. وصلی الله علی سیدنا محمد وآله وعترته الطیبین الطاهرین. وحسبنا الله ونعم الوکیل نعم المولی ونعم النصیر. یفعل ما یشاء ویحکم مایرید.

این خطبه درتمام نسخه های مثنوی وجود دارد. گرچه بعضی کلمات آن درنسخه ها فرق میکند اما آنقدر زیاد فرق ندارد. ازین خطبه چنین معلوم میشود که یك خطبه الحاقیه بوده وپس ازتألیف مثنوی بمیان آمده است زیرا که درین خطبه راجع به آنچه درکتاب آمده اشاره شده است واین یگانه دلیل برآنست که قبلاً کتاب آماده شده وبعداً خطبه به آن ملحق شده است.

این خطبه به توجیه وتوضیح احتیاج دارد زیرا ظاهراً مشتمل است بربعضی کلماتی که باید مورد قبول واقع نگردد امابعد ازتعمق میتوان آنرا قبول کرد. شاعرصوفی درین خطبه گفته است که : " مثنوی اصول اصول اصول دین میباشد. ،، وکتاب خویش را مبدأ اساس قواعد دین میداند ومیخواهد چنین وانمود سازد که کتاب وی درعلم حقیقت است واین علم اساس معرفت کتاب وسنت شمرده میشود که آن اصل واساس دین است. میتوان عبارت مولانا رابه عباره، واضح تر چنین توضیح کرد: کتاب مثنوی مبانی قواعد اعتقادات دین میباشد. مراد از اصول دین اموری است که به عقیده ارتباط دارد ومقصود ازاصول اصول قرآن وحدیث است ومنظورازاصول اصول اصول دین علم حقیقت است وبه این توجیه میتوان گفت که: مولانا میخواهد بگوید که تألیف وی مشتمل است به اسرار قرآن وسنت ، قرآن وحدیث که اصول عقاید میباشند. اهل تصوف با چنین عبارات میخواهند بگویند که حقیقت شریعت عبارت است ازمعرفت تصوفی ومعرفت تصوفی سبب وصول به عین یقین وبه تجلیات الهی میباشد.این شاعرصوفی درچند جاازمؤلفات خود به این مطلب اشاره می فرماید. مثلاً درجایی چنین فرموده : قرآن دارای ظاهر وباطن میباشد. ما باطن آنراگرفته ایم وظاهررابه دیگران گذاشته ایم. کسی که میخواهد سوی ظاهر برود بهتراست برود بهتر است سعی کند تا سوی حقیقت بشتابد. کسی که حقیقت را نمی داندین را هم نخواهد

دانست که کتاب وایمان چیست؟

مولانا جلال الدین درموضوع دیگری ازین خطبه میخواهد مثنوی رابه حیث فقه الله الاکبرمعرفی نماید. توجیه این عبارت اینست که کتاب وی شامل قضایای اعتقادی میباشد که آنرا باید فقه اکبر نامید. زیرا که این مثنوی حاوی قضایای عقیدوی وقضایای تصوفی است واین قضایا رافقه اکبرمی نامیم زیرا که نسبت به فقه متعلق به نکاح وطلاق وعبادات فرعی وبیع وشراء که موضوعات فقه را تشکیل میدهد بزرگتر است.

امام اعظم ابوحنیفه رحمة الله علیه قبلاً این اصطلاح را به کار برده است زیرا رساله ابی بنأم فقه اکبرتألیف نموده که مشتمل برقضایای اعتقادی میباشد.[1] عبارت، برهان الله الاظهر، که در بعضی نسخه ها بجای شرع الله الازهر وارد شده نیزتوجیه دارد واینطوراست که:

کتاب وی برهانی است بوجود خداوند کریم زیرا این کتاب نور رامی افزاید ونورسبب معرفت خداوند میشود. ونیزتوجیه عبارت «جنان الجنان» «ذوالعیون والاغصان» اینست که مثنوی جنت عالی برای قلوب عارفین میباشد که درآن چشمه های جاری وشاخ های ثمر دارقرار دارد[2]. این عبارت شامل اصطلاح بعضی از اهل تصوف نیزمیباشد که میگویند:

«جنت دو جنت است: یکی عاجل ودردنیا، دوم آجل ودرآخرت. جنت آخرت نتیجه اعمال صالحه یی میباشد که دردنیا انجام یافته است وجنت عاجل عبارت است از ذوق روحی وعلوم ومعارف ربانی طوریکه درحدیث شریف چنین وارد است:

«ارتعوا فی ریاض الجنة قالو او ماریاض الجنة یارسول الله صلی الله علیه وسلم. قال: مجالس العلم». رسول خداصلی الله علیه وسلم میفرمایدکه : درباغ های جنت بچرید. اصحاب پرسیدند که باغهای جنت چیست؟

موصوف چنین پاسخ دادند که مجالس علم است. درحدیث دیگری چنین وارد

(۱)المنهج القوی ص٤.
(۲)منبع گذشته ص٥

شده که «اذالقتیم شجرة من اشجار الجنة فاقعدوا فی ظلالها و کلوا فی ثمارها قالوا وکیف یمکن هذا فی دارد نیانا یا رسول الله صلی الله علیه وسلم فقال علیه السلام. اذالقتیم صاحب العلم فانمالقتیم شجرة من اشجارا لجنة.» حضرت رسول اکرم صلی الله علیه وسلم فومود: هرگاه به درختی از درخت های بهشت ملاقی شدید (دریافتید) درسایهء آن بنشینید وازآن بخورید. اصحاب گفتند چگونه امکان آن در دنیا میسر است ای رسول خدا؟ آنحضرت چنین جواب دادند: همینکه عالمی را ملاقی شدید (دیدید) درحقیقت یك درخت از درختهای جنت را ملاقی شده اید (دیده اید).

مولانا جلال الدین چنین عقیده داشت که علم حقیقت ودانش تصوفی حیات ارواح میباشد لذاعباراتی راذکر نمود که توجیه یك قسمت آنرا تذکر دادیم. این راهم باید بگوئیم که باوصف توجیه خطبه، نمیتوان این خطبه را از مبالغه قریب به غلوخالی دانست زیرا:-

۱- خطبه مشتمل است به یکعده عباراتی که تقریباً کلام رااز حقیقت به طرف دیگری سوق میدهد لذا بعضی پژوهش گران برآن اعتراض میکنند.

۲- مولانا جلال الدین درین خطبه عباراتی را یاد فرموده که بیشتر بر شطحات تصوفی شباهت دارد زیرا مثنوی خود را گاهی مشکواة وجنان گوید وزمانی آن را شفاء صدور مپندارد ودر جایی از این کتاب به برهان الله وجلاء احزان تعبیر میکند. البته آنچه را میفرماید کلامیست که توجیه نهایی آن به خودش ارتباط میگیرد، نمیتوان درزمینه توجیهی رابه کاربرد که به کلی مایه اطمینان علمی باشد. هرگاه تاریخ حیات این صوفی دانشمندرا ورق بزنیم می بینیم که در زهد وتقوی، علم واخلاق سرآمد شخصیت های معروف عصر خویش بود، یقیناً درکلمات خویش مفاهیمی را اراده کرده که تا کنون به صورت حقیقت ویقینی به ما معلوم نمی باشد. آنچه را قبلاً به شکل توجیه تذکر دادیم از یك توجیه تقریبی بیش نیست.

۳-محبت تصوفی نیزنزد مولانا طریق خاصی دارد. ازین جهت مشاهده می کنیم که باشاگردش که شمه یی ازحب تصوفی (نه به حد شمس) میان آنها بود چه وضعی

درپیش گرفته واوراسردار، سند پیشوای عارفین، امام اهل هدایت، کلید خزائن عرش ، امین گنج های زمین و...و...میداند.

این خود دلیل برآنست که مولانا در علاقهء خویش با حسام الدین بدرجه حب تصوفی رسیده بود وعباراتی را ذکر نمود که نمیتوان درآن باره توجیه درستی نمود؛ توجیهی که ازساحه تخمین بیرون وبه یقین نزدیك باشد. درحقیقت این صوفی عارف ،کار دیگری را درپیش گرفته وآن اینست که: از مردم توسط عبادت، زهد وتقوی کناره گیری کرده بود ودرین خطبه آرزو کرده که تا به کلمات نا مفهوم خویش نیز درگوشه یی قرار گیرد ومردم را درحیرت بگذارد وخودش به جملاتی رو آورد که نزد صاحبان مدرسه واهل قیل وقال هیچ مفهومی ندارد. شارحین مثنوی وقتی به این کلمات برخورده اند وآنرا غیر مفهوم یافته اند، بیطرفی محض اختیارکرده کوشیده اند که توجیهی به کار برند ویا اینکه از آن برکنار بگذرند تا مرتکب جرأتی وسؤ ادبی نشده باشند. آنها پیش از آنکه درصف پژوهش گران وتوجیه کنندگان یامنقدین قرار گیرند خویش را درصف مریدان قرارداده وبانهایت احتیاط قدم گذاشته اند.

فصل دوم

کتاب فیه مافیه

این کتاب مشتمل بر وعظ ، قصص وامثال میباشد وانشای نثر آن به ترتیبی صورت گرفته که به فهم نزدیك است وضرورت به شرح، توضیح وتأویل ندارد. ازاسلوب این کتاب چنین معلوم میشود که مولانا جلال الدین درحال افاقت کامل این رساله را تألیف کرده ودرآن حال مغلوب وجدوجذبات تصوفی نبوده است.

فرق میان این رساله وکتاب مثنوی او اینست که مثنوی برای خواص تدوین یافته وجز افراد معدود کسی دیگرازآن استفاده، کامل کرده نمی تواند .اما کتاب فیه مافیه از نگاه فهم اشکالی ندارد ومثل سایر کتب ادبی مروج افغانستان وایران وهند قابل استفاده کامل میباشد وبه سان کشف المحجوب هجویری نثر روان وعام فهم دارد. ازبعضی نسخه های این کتاب چنین معلوم میشود که این رساله بنام اسرار جلالیه نیز شهرت داشت. یکی از شعرای عربی این کتاب را چنین توصیف نموده:

کتاب فیه مافیه　لطیف فی معانیه

فمن یعمل بمافیه　فتشهد الغیب فی فیه

کتاب فیه آیات　علی الحق دلالات

این کتاب درتهران پس از مقابله میان نسخه های مطبوع وقلمی به طبع رسیده است. بعضی نسخه های قلمی درکتابخانه استانبول وکتابخانه هند موجود است . قدیم ترین نسخه این کتاب از طرف یکی از منسوبین مولانا درسال ۷۵۱ تحریر یافته است.

وی نام خود رادر پایان کتاب چنین تذکر داده است: بهاوالدین المولوی العادلی السرابی، و فراغت از این تحریر را روز جمعه چهارم ماه مبارك رمضان معرفی داشته است . اصل عبارت عربی چنین است: اتفق الفراغ من تحریر هذه الاسرار الجلالیه فی التربة المقدسة یوم الجمعه رابع شهر رمضان المبارك لعام احدی وخمسین وسبعمأة وأنا الفقیر الی الله الغنی بهاوالدین المولوی العادلی السرا بی احسن الله عواقبه. آمین یارب العالمین.

یکی از شعراء درتوصیف فیه مافیه چنین گفته است:

گرتوخواهی حل مشکل ای پسر   درکتاب فیه مافیه نگر
در طریق اولیای نیك ذات   فیه مافیه است حل مشکلات

این کتاب با اشتمالش به دقائق ورموز تصوفی سبك خاصی دارد ولی فهم آن مشکل نمیباشد. حکایات وامثال این رساله به عبارات خیلی لطیف آورده شده ودرآن اشعار عربی نیزگنجانیده شده است که بعضی آن از طبع مولانا جلال الدین وبرخی ازآن اقتباس شده است. فصول این کتاب بدون ترتیب موضوعات درنظرگرفته شده است. اختصاردرمطالب یکی از خصوصیات این کتاب است که مطالعه آن ملالت نمی آرد. برخی عبارات این رساله به عربی است ومیان عبارات عربی ودری توسط یك فصل حد فاصلی کشیده شده است. چار فصل کتاب به زبان عربی بوده و یك فصل نیم عربی ونیم دری است. اینك یك فصل عربی آن رادرین جا نقل می کنیم . اهمیت این فصل ازآنست که درآن راجع به قضأ، اراده ورضا تفصیل داده شده است:

فصل الله تعالی مرید للخیر والشر ولایرضی الاباالخیر لانه قال کنت کنزاً خفیاً فاحببت ان اعرف. لاشك ان الله تعالی یرید الامر والنهی والامر لایصلح الااذاکان المامور کارهاً لسما أمر به. طبعاً یقال کل الحلاوة والسکر یا جابع وان قیل لا یسمی هذا امراً بل اکراماً والنهی لایصح عن الشیء یرغب عنه الانسان . لایصح ان یقال لاتأکل الحجر ولاتاکل الشوك ولوقیل لایسمی هذا نهیاً فلا بدلصحة الامرباالخیر والنهی

عن الشرمن نفس راغب الى الشروارادة وجود مثل هذا لنفس اراده للشر ولكن لايرضى بالشر والا لما امر بالخير- ونظير هذامن ارادالتدريس فهومريد لجهل المتعلم لان التدريس لا يمكن الا بجهل المتعلم وارادة الشيىء ارادة ما هومن لوازمه ولكن لايرضى بجهله والالما عمله. وكذ الطبيب يريد مرض الناس اذا اراد طب نفسه لانه لا يمكن ظهور طبه الا بمرض الناس ولكن لايرضى بمرض الناس والا لماد اواهم وعالجهم وكذا الخباز يريد جوع الناس لحصول كسبه ومعاشه ولكن لايرضى بجوعهم والا باغ الخبز وكذا الامراء والخيل يريدون ان يكون لسلطانهم مخالف وعدو والالماظهرت رجولتهم وصحبتهم للسلطان ولا يجمعهم السلطان لعدم الحاجة اليهم ولكن لايرضون با لمخالف والا لما قاتلوا. وكذا الانسان بريد دواعى الشر فى نفسه لاننه يحب شاكراً مطيعاً متقياً وهذا لا يمكن الابوجود الدواعى فى نفسه و ارادة الشيىء ارادة ما هو من لوآزمه ولكن يرضى بها لانه مجاهد بازاته هذه الاشيأ من نفسه فعلم أنه مريد للشر من وجه وغيرمريد له من وجه والخصم يقول غير مريد للشر من وجه ما وهذا محال أن الشيى وما يريد ما هو من لوازمه، من لوازم الامر والنهى هذه النفس الابية التى ترغب الى الشر طبعاً وتنفر من الخير طبعاً وهذه النفس من لوازمها جميع الشرور التى فى الدنيا فلوم لم يرد هذه الشرور لم يرد النفس واذالم يرد النفس لا يريد الامر والنهى الملزومين للنفس ولو رضى بها ايضاً لما أمرها ولما نهاها. فالحاصل الشر مراد لغيره ثم يقول اذا كان مريداً لكل خيرو ومن الخيرات دفع الشرور فكان مريداً لدفع ولا يمكن دفع الشر الا بوجود الشر. اويقول مريد الايمان ولا يمكن الايمان يمكن الايمان الا بعد والكفر فيكون من لوازمه الكفر. الحاصل ارادة الشر انما يكون قبيحاً اذا اراده لعينه أما اذا اراده الخير لا يكون قبيحاً قال الله تعالى ولكم فى القصاص حيوة. لاشك بان القصاص شر وهدم لبنيان الله تعالى ولكن هذا الشر جزوى وصون الخلق عن القتل خير كلى وارادة المشر الجزوى لا رادة الخير الكلى ليس بقبيح. وترك ارادة الله الجزوى رضاء بالشر الكلى فهو قبيح. نظير هذا الأم لا تريد زجر الولد لانها تنظر الى الشر الجزوى والاب يرضى بزجره نظراً الى الشر الكلى لقطع الجزء فى الآ كاة. الله تعالى عفو وغفور شديد العقاب فهل يريد

أن یصدق علیه هذه الاقسام أم لا فلابد من بلی ولایکون عفواً غفورا الا بوجود الذنوب وارادة الشیی ارادة ما هو من فوازمه. وکذا أمرنا بالعفو وامرنا بالصلح والاصلاح ولا یکون لهذا لامر فائدة الا بوجود الخصومة نظیره ماقال صدر الاسلام ان الله امرنا بالکسب وتحصیل المال. لانه قال: آنفقوا فی سبیل الله ولا یمکن انفاق المال فکان امراً بتحصیل المال. ومن قال لغیره قم صل فقد أمره بتحصیل المال ولکل مأ هو من لوازمه.

جای شك نیست که موضوع فرق میان اراده ورضأ یکی از موضوعات مهم کلامیست که درآن باره دانشمندان علم کلام تحقیقاتی نموده اند. مولانا جلال الدین درین باره فرق واضح و روشن را طی این فصل بیان داشته:

(ترجمهء) خلاصهء این فصل

خداوند اراده خیر وشر، هر دو را دارد ولی رضایش به خیر است نه به شر. اما در ظاهر نمی توان قبول کرد که میان اراده ورضا فرق وجود داشته باشد لذا برای تحقیق وتوضیح این فرق چنین میگوید:

کسیکه اراده تدریس را دارد در واقع اراده اش متعلق به جهل متعلم میباشد واراده نادانی شاگرد را دارد زیرا تدریس بدون نادانی متعلم صورت گرفته نمیتواند. اراده یك شی ایجاب آن را می نماید تا لازم آن نیز تحت اراده قرار گیرد. استاد ومعلم اراده جهل شاگرد را دارد اما به آن رضائیت ندارد زیرا اگر راضی میبود برای رفع جهل تعلیم نمیداد. طبیب نیز اراده بیماری را دارد زیرا طبابت وی آن وقت ظاهر میگردد که مردم مریض باشند،لذا گفته می توانیم که طبیب اراده بیماری مردم را دارد اما به بیماری شان راضی نمی باشد زیرا که بیماران را معالجه میکند واگر به بیماری مردم راضی میبود چرا به تداوی و علاج شان می پرداخت؟

خباز (نانوا) اراده گرسنگی مردم را دارد زیرا کسب ومعاش وی به آن مربوط میباشد اما به گرسنگی مردم راضی نمی باشد زیرا اونان را به غرض سدّ جوع مردم میفروشد. پادشاهان واهل قدرت میخواهند تا مخالف ودشمن داشته باشند زیرا اگر مخالف نه داشته باشند شجاعت وغیرت آنها ظاهر نمیشود اما به وجود دشمن ومخالف راضی نمی باشند زیرا می جنگند تاپای مخالف را از میان بردارند و اورا نیست ونابود سازند. انسان میخواهد تا دواعی شر در او وجود داشته باشد زیرا که دوست دارد تا درین میان محب وشاکر وپرهیزگار باشد. این وقتی میسر میشود تا دواعی بدی واسبابی درو موجود باشد که شر را بخواهد ولی آن مرد شاکر درین آزمون گاه موفق

بدر آید. اراده شر به منظور اجتناب از آن قبیح نیست. این بدان ماند که شری را بخواهد که در آن خیر مضمر است. چون قصاص که شراست به خیر وعبرت مردم ومنع از قتل می انجامد. خداوند کریم میفرماید: «ولکم فی القصاص حیوة»- قصاص گرچه درظاهر شر است زیرا که یك بنأو عمارت خداوندی را خراب میسازد (انسان بنا کرده خداست) اما درآن خیر زیاد وجود دارد و عبارت از آنست که هر کسی که عزم قتل داشته باشد از ترس آنکه روزی به قصاص خواهد رسید از عمل خویش اجتناب میکند وسبب حیات کسی میشود که میخواست اورا بکشد. مادر گاهی تحت تاثیر شفقت مادری نمی خواهد پسرخود را زجر دهد گرچه مرتکب گناهی شده باشد اما پدر خیر آینده و کلی پسر را در نظر گرفته او را زجر میدهد واین شر قلیل را غرض بدست آوردن خیر کثیر قبول میکند.

عضوی که به اثر مرض فاسد شود قطع میگردد تاخیر کثیر یعنی سلامت باقی بدن را به بار آرد. درین جا شر قلیل یعنی قطع عضو جهة بدست آوردن خیر کثیر عملی میشود. عفو خداوند وقتی است که گناه درمیان باشد. این گناه و عمل بد تحت اراده‌ء خداوند و تحت رضای او نمیباشد زیرا که از گناه منع نمی نماید. امر به کاری سبب امر بکار دیگری میگردد چون امر به نفقه‌ء مال که در ضمن امر به تحصیل مال وجود دارد و مستلزم امر به تحصیل مال است زیرا تا وقتی که مال نباشد نفقه‌ء مال از کجا صورت گیرد. وهم امر به صلح ایجاب آنرا میکند که خصومت درمیان باشد. طوریکه امر به وضو مستلزم آنست تا هر آنچه از ضروریات وضو باشد تحت امر قرارگیرد. این بود نمونه یی از آنچه مولانا جلال الدین در تألیف خویش، یك مطلب علمی را به عبارات دقیق عربی بیان داشته است.

درین کتاب (فیه مافیه) بعضی اشعار عربی را نیز گنجانیده است که بعضی از آنها زاده طبع خودش وبرخی نقل شده است: اینك بعضی اشعاریکه وی بطور نقل از دیگران آورده ذکر میشود:

خیالك فی عینی واسمك فی فمی   وذکرك فی قلبی الــی این اکتب

این شعر از دیوان متنبی نقل شده واز مجنون (لیلی ومجنون معروف) حکایت میکند که: خیالت در چشمم، نامت بر زبانم ویادت در دلم است . پس به که بنویسم؟

اینهم شعر دیگری از متنبی:

فمن شاه فلینظر الی فمنظری   نظیر الی من ظن ان الهوی سهل

کسی که میخواهد عشق ورزد باید به من نگاه کند که چگونه شده ام؟ وچه حال دارم؟ تا گمان نبرد که عشق آسان است. از شاعر دیگر:

یقولون هل بعد الثمانین ملعب   ظلمت و هل قبل الثمانین ملعب

مردم میگویند که آیا پس از هشتاد سالگی بازی است؟ من میگویم آیا پیش از هشتاد سالگی بازی خواهد بود ؟

آنچه را مولانا از طبع وقاد خویش در راه نظم عربی به کار برده در مثنوی و کلیات شمس تبریزی نیز نمونه های زیاد دارد. لذا از نقل آن خود داری میکنم و به نقل مختصری از اشعار دیگران بسنده میکنم. زیرا دلیل برآن است که وی با داشتن طبع روان شعر در لسان عربی از مطالعه اشعار معروف عربی نیز استفادهء شایانی مینمود.

در کتاب فیه ما فیه وجیزه هایی نیز درج گردیده که درین جا بعضی از آنها نقل میشود :

۱- هر گاه لباس درویش پاره گردد دلش باز میشود. اذا تخرق ثوب الفقیر انفتح قلبه

۲- میخواهم تا نخواهم. ارید ان لا رید. (منسوب به سلطان بایزید بسطامی)

۳- یك جذبه خدایی نسبت به عبادت جن و انس بهتر است. (جذبة من جذبات خیر من عبادة الثقلین) منسوب به ابی القاسم ابراهیم ابن محمد نصر آبادی، از بزرگان صوفیه متوفی ۳۷۲.

٤- پاسخ ابله خاموشی است. جواب الاحمق سکوت -مثل معروف-

٥- شکایت از مخلوق شکایت از خالق است. الشکایة من المخلوق شکایة من الخالق.

مولانا جلال الدین بیشتر مطالب را درین کتاب به رموز تصوفی مورد پژوهش قرار داده در جایی عبادت را به ظاهر و باطن تقسیم کرده و عقیده دارد که گر چه عبادت همان عبادت باطن و خشوع قلب است اما حرکاتی که چون ارکان نمازصورت میگیرد ترجمان همان خشوع است و به سان پوست میباشد که در برآوردن ثمر بدون مغز فایده یی ندارد و هستهء بادام و زردالو را مثال می آورد:که اگر مغز آن را بدون پوست در خاك نهی سبز نمی شود و به عکس بدون مغز هم نتیجه ندارد.[1]

در جای دیگر نظر خود را در بارهء امی بودن حضرت محمد مصطفی صلی الله علیه و سلم چنین بیان میکند:

«مصطفی علیه السلام را که امی میگویند از آنرو نمی گویند که بر خط و علوم قادر نبود یعنی از این رو امی اش میگفتند که خط و علم و حکمت ا و مادر زاد بود نه مکتسب(کسبی)».

سپس انبیا را عقل کلی میخواند و به عقیدهء وی تعلیم و تعلم در عقول جزئی صورت میگیرد نه در عقل کل[2]. وی در جایی وعظ و تذکیر را به حال و فعل نسبت به قول و گفتار بهتر میداند، دلیلش آنست که حضرت عثمان رضی الله عنه در آغاز خلافت بر منبر رفت. مردم انتظار فرمایش هاو ارشادات شان را داشتند اما آن خلیفه بزرگوار بر منبر خاموش نشست و بر مردم نظر میکرد.این نگاه های وی حالت وجد را در مردم ایجاد کرد. همینکه خواست فرود آیدچنین فرمود: «ان لکم امام فعال خیر من امام قوال» همینکه برای شما امام با فعل و عمل باشد نسبت به آنکه امام گوینده باشد بهتر است.[3]

مولانا به تعبیر خواب بعضی ها چندان پا بند نیست. زیرا در جایی به تعبیر رویأ ها چنین میگوید: **اگر میبینی که به تو درم های درست دادند تعبیرش آنست که سخن های درست و نیکو از عالمی بشنوی. درم به سخن چه ماند؟**

---

(۱)(۲) فیه ما فیه طبع تهران ص ۱٤۳.
(۳) فیه ما فیه ص ۱۲۹.

اگر بینی که ترا به دار آویختند رئیس قومی شوی. دار به ریاست چه ماند؟[1]
درین جا مشاهده می کنیم که به این دو تعبیر میتازد اما باید گفت که وی به اهمیت خواب «رویأ» کاملاً قایل است زیرا که در قرآن کریم از خواب حضرت ابراهیم علیه السلام راجع به ذبح پسرش به جمله آیات قرآنی «انی ارعافی المنام انی اذبحك الاية» خبر میدهد. و هم از خواب حضرت یوسف علیه السلام حکایه می فرماید و این خود دلیل بر آنست که رویأ اصل و اساس دینی دارد و هم نمیتوان خواب یا رویأ ی درست را مخصوص پیامبران دانست چه در قرآن کریم از رویأ ی همراهان حضرت یوسف علی نبینا و علیه السلام خبر داده که جهت تعبیر به حضرت یوسف (علیه السلام) حکایه نمودندو حقیقت مطابق تعبیر آن حضرت صورت گرفت. وهم در حدیث شریف راجع به رؤیای صالح تذکر رفته است. ازینرو مقصود مولانا جلال الدین آنست که نمی توان به تمام تعبیر های خواب که از طرف بعضی مردم نشانی شده یکسان باور کرد. مولانادر جایی راجع به تعبیر انا لحق که به حلاج نسبت شده وبعضی مردم چه در قرون گذشته وچه در عصر حاضر این جمله را مورد طعن قرار میدهند وآنرا مخالف ایجاب شریعت مقدس اسلامی میدانند، توجیه خاص نموده چنین میگوید: " آخر این اناالحق گفتن را مردم می پندارند که دعوی بزرگیست. أناالحق عظیم تواضع است. اینکه میگویند، من عبدخدایم، دوهستی را اثبات میکنند: یکی خود را ودیگری خدا را. اما آنکه اناالحق میگوید، خود را عدم کرد، به باد داد، میگوید اناالحق یعنی من نیستم، همه اوست، جز خدا را هستی نیست و به کلی عدم محضم و هیچم. تواضع درین بیشتر است. اینست که مردم فهم نمی کنند. اینکه مردی بنده گی کند برای خدا (حسبة لله) آخر بنده گی او در میان است اگرچه برای خداست، خود را و خدای خود را میبیند»[2]

مولانا درین جا میخواهد شمه یی از رمز بیخودی و فنا را در عبارت منصور حلاج توجیه کند و ضمناً به اشتباه کسانی اشاره میکند که از عبارت معروف وی (اناالحق) شرك یا انکار از حضرت باری تعالی را اراده مینمایند.

---

(۱) فیه ما فیه ص ۱۰۱.
(۲) فیه ما فیه ص ٤٤.

مولانا در جای دیگری از این کتاب، بار دیگر عنان توجیه را سوی عبارت مشهور و منسوب به منصور (اناالحق) گردانیده چنین می فرماید:

«چنانکه چون منصور را دوستی حق به نهایت رسید دشمن خود شد و خود را نیست گردانید و گفت (اناالحق).

یعنی من فنا گشتم حق ماند و بس و این به غایت تواضع است و نهایت بنده گی است ، یعنی اوست و بس. دعوی و تکبر آن باشد که گویی تو خدایی و من بنده. پس هستی خود را نیز اثبات کرده باشی، پس دویی لازم آید. و این نیز که می گوید هو الحق هم دویی است زیرا که تا انا نباشد هو ممکن نشود. پس حق گفت اناالحق چون غیر او موجودی نبود و منصور فنا شده بود و آن سخن حق بود.»[1]

آنچه را مولانا در راه وحدت الوجود به نقل از قول حلاج یا دیگر بزرگان این طریق ارشادٌ کرده یا ایراد نموده کنایاتی است که گاهی به یك شکل و زمانی به شکل دیگر میخواهد این رمز را آرام آرام به دیگران گوید. تعبیر وی در کتاب فیه ما فیه نسبت به تعبیر هایی که در مثنوی یا غزلیات شمس الدین تبریزی صورت گرفته آسان تر و صریح تر است. در جای دیگر ی از این کتاب راجع به جملهء (اناالحق) گفتار دیگری دارد به این عبارات:

«فصل هر علمی که به تحصیل و کسب در دنیا حاصل شود آن علم ابدانست و آن علم که بعد از مرگ حاصل شود آن علم ادیان است. دانستن علم اناالحق علم ابدانست. اناالحق شدن علم ادیان است . نور چراغ و آتش را دیدن علم ابدان است و سوختن در آتش یا در نور چراغ علم ادیان است. هر چه آن دید است علم ادیان است و هر چه دانش است علم ابدانست»[2]

درین جا می بینیم که وی میخواهد از (اناالحق) تعبیر دیگری نماید و هم راجع به علم ابدان و علم ادیان روش خاصی به کار برده است، چه معروف آنست که علم طب را علم ابدان و علوم دینی را علم ادیان میگویند اما مولانا را هی را دنبال کرد که از راه

(۱) فیه ما فیه ص ۱۹۳.
(۲) فیه ما فیه ص ۲۲۸.

متعارف دیگران خیلی ها فاصله دارد.

مولانا فرو خوردن خشم را یکی از ضروریات مؤمن میداند و چنین عقیده دارد که یگانه راه شکستن نفس همین است که خلاف آن کنی و یکی از مخالفت های نفس درین است که او بخواهد به خشم آید و تو خشم او را بشکنی.

درین مورد قصه یی را منصوب به حضرت عیسی علی نبینا و علیه الصلاة و السلام چنین نقل میکند:

«سئل عیسی علیه السلام یا روح الله ای شی اعظم و ما اصعب فی الدنیا و الاخرة قال غضب الله قالوا و ما ینجی عن ذلك قال ان تکسر غضبك و تکظم غیظك.»

عظیم ترین چیز آنست که خشم خود را فرو خوری.[1]

مولانا جلال الدین محمد بلخی چنین عقیده دارد که مال و صحت دو حجاب بزرگند که بنده را از خدا دور میسازند، چه همینکه بنده مصیبت دید الله الله میگوید و به خداوند کریم راجع میشود و درین حال آن حجاب دور میشود.[2]

این بود نمونه یی از آنچه مولانا از نظریات تصوفی و کلامی خویش درین کتاب تذکر داده و مطالب را به عبارت روان و عام فهم توضیح داده و نخواسته از تعقید یا کنایات غیر مفهوم کار بگیرد، و هم در نقل نظریات فلاسفه و معتزله و دیگر طوایف صراحت کامل را در نقل و اظهار نظر به کار برده است.[3]

---

(۱) فیه ما فیه ص ۲۳۲.
(۲) فیه ما فیه ص ۲۳۳.
(۳) رجوع شود به صفحه ۱٤۰ و ۱۹۹ فیه ما فیه.

فصل سوم

یاد مختصری از سایر مؤلفات مولانا جلال الدین بلخی رومی نمونه ای از تفسیر تصوفی وی و توجهء پژوهنده گان به بحث پیرامون آثار او

غیر از فیه ما فیه مؤلفات دیگری نیز به مولانا منسوب میشود که مهمترین آنها اینهاست:

۱ - المجالس السبعه

این رساله مشتمل است بر مواعظ و خطابه ها و بیانیه هایی که به گمان غالب پیش از آنکه با شمس الدین تبریزی آشنا شود و در وضع او تغییری ایجاد گردد ایراد کرده است.

این کتاب نزد پژوهنده گان و دوست داران علم و ادب اهمیت خاص دارد زیرا دران رموز و نکته هایی گنجانده شده که زخارف دنیا را معرفی نموده و انسان را سوی مطلوب حقیقی متوجه میسازد؛ مطلوبی که سعادت دو جهان در آن مضمر است.

وی درین کتاب درین باره، تحصیل مال و اندوختن ثروت برای یك عالم دینی به قدر ضرورت اولیه حیاتی صحبت کرده همین قدر را بسنده می یابد و بیش از آن را دور از ایجابات رسالت علمی می داند.

مولانای بلخی به حدیث مبارك «الدنیامزرعة الاخرة -دنیا کشتزار آخرت است»، تحصیل ثروت را غرض تقویهء جسمی در راه خدمت برای حیات ابدی جایز پنداشته و آن تلاشی را که باعث فراموش شدن آخرت گردد بد میداند.

موصوف به حدیث شریف «الدنیارأس خطیئة - محبت دنیا رأس همه خطا ها است»، چنین استدلال می کنند که هر گاه رسیدن به ثروت، مقصود اصلی شخص را تشکیل دهد آن گا ه است که ثروت به حیث مبدأ و اساس خطایا قرار گرفته و انسان را از مقصود اصلی و رسالت دینی که در راه خدمت به همنوع و جامعه دارد دور ساخته به سوی بد بختی می کشاند.

مولانا طی خطابه ها و مواعظی که دراین کتاب جمع شده، انسان کامل را در پرتو آیه کریمهء «و ما خلقت الجن و الا نس الا لیعبدون» *و من جن و انس را نیافریدم مگر برای اینکه مرا به یکتائی پرستش کنند*[1] تشریح مینماید.

وی دریکی از خطابه های خویش چنین میگوید: انسان از عالم ارواح سوی کرهء خاکی شتافت و همین که به ماده علاقه پیدا کرد ارزشی را که قبلا داشت از دست داد. همین انسان است که هر گاه بخواهد بر خواهشات خود غالب شود، البته خود را آمادهء آن میسازد تا آن مقام از دست رفتهء خود را که در عالم بالا داشت دو باره به دست آرد.

این مطلب را در اکثر کتب تصوفی و نظرات دانشمندان تصوف یافته میتوانیم. از آنجمله منطق الطیر فرید الدین عطار است که در ان به صوفی، سالك و عارف راه حق چنین ابراز نظر کرده است: «ای روح، ای بلبل، هنگامیکه از عالم بالا سوی پایین آمدی در دام خاك افتادی»[2].

صوفیه کرام میگویند که بدن انسان به سان زندان روح میباشد. تمایل جزء اعلی انسان یعنی روح با جزء دیگر آن که بدن میباشد فرق بارز دارد و به این آیه قرآن استدلال میکنندکه: «یا ایهاالنفس المطمئنة ارجعی الی ربك راضیة مرضیة» *ای نفس مطمئن و دل آرام (بیاد خدا) امروز بحضور پروردگارت باز آی که تو خوشنود (به نعمتهای ابدی او) و او را ضما (از اعمال نیك) تست*[3]

فرید الدین عطار می گوید: «ای روح تو جمال ممتاز داری، به جهان غریبی فرود آمدی و تمام عظمت و جلالت خود را از دست دادی. از آنجا که همان عالم اعلی،

(۱)الذاریات: ٥٦ (۲) منطق الصیر تألیف فریدالدین عطار ص ۱۱۲.
(۳) الفجر: ۲۸.

موضوع اصلی و مطلوب تو میباشد می باید سعی نمایی تا به وطن اصلی خویش برگردی! »[1].

مجالس سبعه اخیراً در تهران طبع گردیده و از نسخه محفوظ کتابخانه محفوظ آغا در ترکیه استنساخ شده است. این رساله مشتمل است به هفت مجلس: در هر مجلس، نخست حمدو صلاة به زبان عربی است و سپس اصل موضوع به زبان دری بیان شده است. اینك خطبهء مجلس اول را عیناً نقل میکنیم:

«الحمدلله صانع العالم بغير آلة - العالم بكل خطرة وقالة و حالة. المنزه عن كل صفة يتطرق اليها جوازو استمالة - الملك فليس لأ حد ان يخالف حكمه و مثاله. اشعر بالهيته واضح الدلالة وشهد بوحد انيته نظر العقل اذا صادف سواده و اعتداله . غلبت قدرة قدرة كل مخلوق و احتياله. و قضت ارادته ارادة كل مصنوع بما عليه و ماله . و وفق شخصاً فانجح بسعيه واصلح باله و كشف حجاب الشبهة عن سره بشاهد جلاله و خذل شخصاً فأورده موارد الحيرة و الجهالة. وضيع وقته و احبط اعماله و حرمه لطف و اكرامه و افضاله. بعث محمداً عليه السلام باللواء المنشور والحسام المشهورليخلص الخلق من ورطات المهلك و البثور و اطلع بنور نبوته محفوظة بر هط كالبدور. و انزل على قلبه كتاباً شافياً للقلوب يضئى اضاء النور (يا ايهاالناس قد جاء تكم موعظة من ربكم و شفاء لمافى الصدور.)[2] ارسله الى الخلق و هم على الباطل مطيقون. عمى فهم لا يبصرون. صم فهم لا يسمعون. بكم فهم لا ينطقون . أتعبدون من دون الله ما لا يخلق شيئاً و هم يخلقون. فشقى بتكذيبه المكذبون و سعد بتصديقه المتصدقون.

صلى الله على و سلم و على آله و اصحابه خصوصاً على الامام ابى بكر الصديق النقى. وعلى الامام عمر الفاروق التقى و على الامام عثمان

(۱) منطق الصیر ص ۱۷. (۲) یونس: ۵۷.

ذی النورین الذکی و علی الامام علی المرتضی الوفی و علی سائرالمهاجرین و الانصار و سلم تسلیماً کثیراً کثیراً.

۲ - کلیات شمس تبریزی

این کتاب مشتمل است بر غزلیات تصوفی که شمار تقریبی آن (۳۵۰۰۰) بیت میباشد و در پایان اکثر غزلیات نام مرشد خود (شمس تبریز) را یاد کرده است. ظاهراً چنین گمان برده می شود که تألیف مرشدش باشد اما کتاب از مؤلفات مولانا میباشد.

نسخه های قلمی این کتاب که بحیث مرجع و منقول عنه نسخه های مطبوع میباشد باهم مختلف اند. لذا در شمار ابیات آن هم اختلاف موجود است. بعضی از پژوهندگان بیت های این کتاب را (۴۳۰۰۰) میدانند.

دیوان شمس تبریزی نسبت به مثنوی سلیس تر نگاشته شده و سهل الفهم میباشد. شاعری دربارهٔ آن گفته است:

هر که نشنیده است بوی درد دل گوبخوان یك بیت از دیوان شمس

مولانا جذبه های روحی خویش را درین کلیات منعکس ساخته و کوشیده است تا مفاهیم عمده تصوفی را مراعات کرده در قالب الفاظ و شکل شعری آن قدر مقید نباشد. وی خودش به این اعتراف دارد که قافیه را مراعات نمی کند چنانکه میگوید:

قافیه اندیشم و دلدار من
گویدم مندیش جز دیدار من

* * *

حرف وصوت و گفت را برهم زنم
تاکه بی این هر سه باتو دم زنم

* * *

قافیه و مغلطه را گو همه سیلاب ببر
پوست بود پوست بود در خور مغز شعرا

با مطالعهء کلیات شمس، میتوان یقین کرد که سبك این کتاب باسبك دیگر مؤلفات مولانا مخصوصاً با مثنوی وی فرق بارز دارد، چه در دیوان شمس عام فهمی و سهولت و عدم پابندی به عبارات مخصوص ادبی بیشتر مراعات شده است. این روش نه تنها در غزلیات دیوان شمس بلکه در قصائد و مقطعات ورباعیات نیز مراعات شده است.

در کلیات شمس، غزلیات و رباعیات عربی به کثرت وجود دارد که مطالعه آن سبب میگردد تا بتوان به تسلط وچیره بودن مولانا در زبان عربی آگاهی یافت.

۳- مکتوبات مولانا

مکتوبات یا مجموع الرسایل وی عبارت از کتابیست که در آن یك قسمت نامه های وی که برای دوستان خویش نگاشته درج شده است. گرچه این مجموعهء ادبی و تصوفی از طرف شاگردان و وابستگان مولانا شاید بعد از رحلت وی تنظیم شده باشد اما از طرز عبارات و ترتیب ادبی این مجموع چنین بر می آید که از آثار آن بزرگوار بوده و در آن تصرف به عمل نیامده است.

۴- رباعیات مولانا جلال الدین رومی

رباعیات منسوب به مولانا را مشتمل به (۱٦۵۹) رباعی و (۳۳۱۸) بیت می یابیم. بعضی را عقیده بر آنست که این رباعیات گرچه بنام مولانا شهرت یافته اما از مؤلفات وی نمیباشد.

عده یی براینند که این رباعیات از مولاناست و در نسبت آن به وی شك و تردیدی وجود ندارد، زیرا اکثر نظرات تصوفی و کلامی وی درین رباعیات منعکس شده است.

با یاد آوری مختصر از سائر مولفات مولانا، نمیتوان از این انکار کرد که یگانه کتاب جامع و ترجمان عبقریت و نبوغ مولانا، مثنوی اوست. باید تذکر دهم که میان مولفات مولانا جلال الدین در موضوعات آتی تشابه کامل وجود دارد:

(۱) عشق محرك انسان میباشد که میتواند شخص را به اوج عزت و سعادت برساند.

(۲) معرفت یگانه وسیلهء رسیدن به توحید حقیقی میباشد؛ توحیدی که در آن کدام شك و تردید راه یافته نمیتواند.

(۳) فنای تصوفی و بقای بعد از فنا و به عبارة دیگر: تجرد از صفات خاصه و فنا در صفات الهی و اخیراً بقا درین صفات.

این عبارات را قبلاً فریدالدین عطار به عبارات ذیل اساس گذاشته است. "مدتیست خود را فانی ساخته و پس از آن به وجود علیحده زنده شده ام. این دیگر وجود است که به آن زنده ام. من از وجود وعدم فارغم و دور از هر دو میباشم [۱]

٤- سماع ضرورت اولی یك سالك میباشد و میتوان توسط سماع آوازی را شنید که دیگران نمیتوانند بشنوند.

یکی از معاصرین مولانا بنام محمود نجار چنین حکایت میکند:

روزی در مجلس شیخ جلال الدین رومی نشسته بودم از ایشان شنیدم که میگفت:

"به حال مردم قونیه تأسف می کنم زیرا درباره سماع طعنه میزنند و به خوشی ما خوش نیستند. یقین دارم روزی خواهد رسید که ارزش سماع ما را بدانند و آن را خوب درك نمایند، و به آن عشقی پی برند که ما آنرا درك کرده ایم و در آن حال خواهند فهمید که ما ازین سماع چه اراده داشتیم." [۲]

در جای دیگری چنین میگوید: "عقیده یی که من آنرا اختیار کرده ام شجاعت را می افزاید و خوف را از دل میبرد." [۳]

درینجا که از نارضایی بعضی مردم دربارهء سماع تصوفی مولانا حرف زدیم بجا

(۱) منطق الطیر تألیف فرید الدین عطار ص (۱٦۸).
(۲) -۳-۱۸۹- خط سوم تألیف :کتور ناصر الدین صاحب الزمانی ص (۳۲٦).
(۳) المصدر السابق.

خواهد بود اگر طعن دیگری را یاد آور شویم و آن این بود که اهل غرض میگفتند که مولانا جلال الدین عقیده دارد که در یکی از مراحل تصوفی اعمال شرعیه و عبادات ساقط میشود و میتوان در آن حال عبادت را ترك کرد زیرا که به آن کدام ضرورت احساس نمیشود. اما همین که مؤلفات آن عارف دانشمند را زیرو رو کنیم چنین مفکوره را هرگز یافته نمی توانیم. حتی بطور ضمنی و کنایه نیز به این مطلب خود ساخته اشاره یی نشده است.

۵- کتمان سر تصوفی

این مطلب را در چند جا به عبارات مختلف یاد کرده و عقیده دارد که نباید راز های تصوفی به کسانی گفته شود که حقایق را نمی دانند و به شنیدن چنین رازها در حیرت و تردد قرار می گیرند. مولانا در مثنوی به این نصیحت که سنائی فرموده:

بــر مــدار از مــقام مســتی پــی سر همان جابنه که خوردی می[1]

اصرار دارد که راز تصوفی را از غیر اهل دل پنهان کن تا سبب اذیت تو نشود. وی درین راه از طریق راز دان عالیمقام و مرشد خویش شمس الدین تبریزی پیروی کرده است. چه آن سالك عارف در کتمان سرسر آمد دیگران بود. وی نه تنها سر خود را بلکه خویشتن را از مردم مخفی میداشت تا آنکه در پایان کاملاً پنهان گردید.

۶- توجه به نور قلب طوری که اهتمام سالک به آن نسبت به نورحس بیشتر باشد:

باید یاد آور شد که مولانا جلال الدین بلخی درین راه تنها نیست زیرا که اکثر اهل تصوف عقیده دارند که نور قلبی در تصوف امری است بسیار مهم. امام غزالی درین باره چنین میگوید:

بدانکه نور و بصرو بینایی چشم مواجه به نقصان میباشد زیرا که دیگران را دیده میتواند وخود را نمی بیند. مقابل خود را میبیند و آنچه را و راء حجاب است زیر دید گرفته نمیتواند. ظاهر اشیا را می بیند و باطن آنرا دیده نمی تواند. بعضی موجودات را دیده میتواند و بعضی دیگر را نمی تواند مشاهده نماید. متناهی را میبیند و نا متناهی

(۱) مثنوی دفتر دوم ص ۱۷.

را دیده نمی تواند. گاهی درین دید خویش هم اشتباه میکند. خورد را کلان، کلان را خورد، ساکن را متحرك و متحرك را ساکن می بیند. این نمونه یی از نقصان دید چشم میباشد. اما درقلب انسان چشمی است که این نقایص هیچگاه به آن عارض نمی شود.[1]

(۷) دفاع از صوفیه یی که اهل شطح گفته میشوند و وضع، حرکات واقوال آنها عجیب جلوه میکند. وی درین باره دفاع صریح خود را از آنها ثبت کرده است و عقیده دارد که عشاق همیشه در سوز عشقند ونمیتوان از زمین خراب وسوخته، عشر وخراج مطالبه کرد. اگر عاشقی اشتباه کرد اورا خطا کار مپندار. شهید آغشته به خون غسل داده نمیشود[2] مولانا چنین طایفه را معذور میداند ومذهب ودین آنها را مذهب جدا گانه می پندارد که آن مذهب ذات خداوند میباشد.[3] صوفیه آنچه را دیگران دیده نمی توانند درك میکنند.[4] این بود یاد مختصری از بعضی مؤلفات مولانا جلال الدین بلخی که د زنده نگهداشتن نام تصوف خدمت شایان ایفا نموده اند.

نمونه یی از تفسیر تصوفی مولانا

جای شك نیست که تفسیر قرآن کریم به طریق تصوف یاتفسیر تصوفی یك اصطلاح تازه است که از بعضی رجال تصوف مانند شیخ اکبر محی الدین ابن عربی نقل شده است. کسانیکه آثار تصوفی مولانا جلال الدین را مطالعه مینمایند، نمونه یی از تفسیر تصوفی را درآن می یابند،گرچه درفصل وباب جداگانه آورده نشده است.

بعضی باحثین چنین عقیده دارند که دین، فکرو ادراك نبوده بلکه یك عاطفه وجدان میباشد. یابه عباره، دیگر ادراك تعقلی وتفکر نسبت به ذوق وعطوفت بادین کمتر علاقه دارد. از همین جاست که قرآن کریم میان عقل وقلب فرق میکند. ایمان را عمل قلبی و تفکر در کائنات واستدلال از معلول به علت را امر عقلی می پندارد[5] اهل

---

(۱) مشکات الانوار تألیف الامام حجة الاسلام الغزالی ص ۴۹-۴۳.
(۲)مثنوی دفتر دوم.   (۳)مثنوی دفتر دوم.   (٤) فیه مافیه ص ۵۲.
(۵) نشأة التصوف الاسلامی. تألیف عبدالکریم الخطیب طبع مصر ص(٥٤).

تصوف چنین عاطفه را خوب درك كرده اند ویه راهی رفته اند که با چنین عاطفه موافق باشد. قلبی که پاك باشد خدا را دیده است چنین قلب به غیر خدا احتیاجی ندارد. هر چیز را به خدا راجع میسازد ودرین راه از ملامتی کسی خوف ندارد (ولا یخاف فی الله لومة لائم). درین حال میتوان قلب تصوفی راشناخت.

طبقه اهل تصوف در تفسیر تصوفی اتفاق نظر دارند اما در طریق و روش تفسیری خویش باهم اختلاف نظر دارند زیرا که بعضی آنها در راه تفسیر وتوضیح آیات قرآنی راه معتدل را اختیار کرده اند، طوریکه جملات و مطالب آنها نزد مردم مفهوم باشد. اما یك دسته دیگر در تفسیر آیات قرآن همان راه شطحاتی را دنبال کرده اند که در سایر سلوك تصوفی خویش آنرا دنبال کرده اند. از آن جمله تفسیر شیخ اکبر محی الدین ابن عربی میباشد که پیرامون آیه مبارکه: «ختم الله علی قلوبهم وعلی سمعهم وعلی ابصارهم غشاوة ولهم عذاب عظیم» *خدا مهر بردلها و پرده بر گوشها و چشمهای ایشان نهاد که فهم حقایق و معارف الهی را نمی کنند و ایشانرا است عذاب سخت.*[1] میباشد که بطور غیر مفهوم وطرز عجیبی ارائه کرده وتوضیحات داده است.[2]

مولانا جلال الدین بلخی در مؤلفات خویش بعضی آیات قرآن کریم را به طور تصوفی تفسیر کرده و تفسیر وی به ترتیب شطحات تصوفی نبوده بلکه تحت احاطه عقل و ادراك و فهم قرار گرفته میتواند. اینك یکی از تفسیر های مولانا را که درباره سوره، والضحی بیان داشته ذکر میکنیم:

خداوند کریم به ضحی (چاشت) قسم یاد کرده است. ضحی عبارت است از نور ضمیر محمد مصطفی صلی الله علیه وسلم زیرا که معنی حقیقی ضحی چاشت است و چاشت فانی میباشد و قابلیت آنرا ندارد که خداوند کریم به آن قسم یاد نماید. در قرآن

---

(۱) البقره : ۷.

(۲) وی در تفسیر این آیه کریمه که به اتفاق تمام علما در باره منافقین نازل شده است، می فرماید که این آیه خصوصیات اهل تصوف را بیان میدارد - ختم الله علی قلوبهم یعنی بردل صوفیه مهرگذاشته لذا غیر خداوند کسی را نه میشناسند. بر گوشهای شان مهر نهاده تا غیر از سخن خدا سخن کسی را نشنوند و بر چشمان شان پرده است لذا غیر خدا کسی را نمی بینند. فتوحات مکی جلد اول ص ( ).

کریم از ابراهیم علی نبینا و علیه الصلاة والسلام چنین روایت شده که فرموده اند:

«لا احب الا فلین» چیزی که فانی است زوال میشود، قابل دوستی و هم قابل یاد کردن نمی باشد. لذا مراد از ضحی نور ضمیر حضرت محمد مصطفی صلی الله علیه وسلم است.

درین قول خدا که فرموده است: «واللیل» مقصود از آن شب ستر جسد خاکی است که روح انسان را به سان زندان نگاه داشته. هنگامیکه آفتاب ازین فلك طلوع نماید برای جسد که شکل شب را داشت چنین میگوید: «ما ودعك ربك وما قلی». درینجا مشاهده مینمائیم که سورة والضحی را به شکل خاصی تفسیر میکند؛ خلاف آنچه دیگر مفسرین بیان داشته اند توضیح میدارد زیرا مفسرین کرام چنین میگویند که مدت پانزده روز نزول وحی از حضرت محمد صلی الله علیه وآله وسلم قطع شده. کفار چنین می گفتند ودعه ربه وقلا (فروگذاشت او را پروردگارش و او را دشمن داشت). این سوره کریمه نازل گردید که مطلب آنها را رد کرد.

درین جا مولانا جلال الدین رومی بلخی آنچه را که نزد سائر مفسرین معروف است نادیده پنداشته و به تفسیر تصوفی اقدام میکند.

این بود نمونه یی از تفسیر تصوفی وی که ذکر شد و به همین اندازه اکتفاً میکنیم.

نمونه یی از توجه پژوهندگان و باحثان به مؤلفات مولانا

حال که مختصر توضیحاتی درباره بعضی از مؤلفات مولانا ارائه گردید به جاست اگر درباره، توجه بعضی پژوهندگان و باحثان به این آثار سخن گفته آید:

در جمله، مؤلفات مولانا مثنوی او را طوری می یابیم که بیشتر مورد توجه پژوهندگان قرار گرفته است و به زبان های: اردو، ترکی، هندی، انگلیسی، فرانسوی، المانی و بعضی السنه دیگر ترجمه شده و دانشمندان درباره، آن توجه بیشتر نموده و بر آن شر وحی نگاشته اند. بعضی از شارحین مثنوی اینها اند:

١- کمال الدین حسین بن حسن الخوارزمی الکبروی متوفی (٨٤٠) که مثنوی را شرح کرده و نام آنرا کنوز الحقائق و رموز الدقائق گذاشته است.

۲- اسماعیل الانقروی که مثنوی را به زبان ترکی بر گردانده تا ترکی زبانها از آن استفاده نمایند. موصوف در سال ۱۰٤۲ هجری وفات یافته. ترکی زبان دیگری بنام شمعی متوفی (۱۰۰۰) هم مثنوی را به ترکی ترجمه کرده.

۳- علاءالدین علی بن محمد مشهور به (مصنفك) متوفی ۸۷۵هـ که بنا به گفته حاجی خلیفه مؤلف کشف الظنون چند بیت مثنوی را شرح کرده است.

٤- محمد نحیفی بن سلیمان بن عبدالرحمن متوفی ۱۱۵۱هـ، مثنوی را به ترکی ترجمه کرده در جملهء مترجمین مثنوی از فارسی به ترکی عابدین پاشا را نیز یاد می کنند.

۵- عبدالعلی محمد بن نظام الدین لکنوی ملقب به بحرالعلوم که در قرن گذشته حیات به سر می برد وی به شرح مثنوی به لسان فارسی پرداخته و شرح وی درهامش[1] کتاب مثنوی درهند به طبع رسیده است.

٦- محمد یوسف علی شاه هندی، کتاب مثنوی را به زبان هندی ترجمه نموده است.

۷- یوسف بن احمد المولوی از رجال قرن نهم مثنوی را از فارسی به عربی ترجمه کرده و این شرح خود را، المنهج القوی، نام گذاشته است.

۸- داکتر محمد عبدالسلام کفافی، دو دفتر مثنوی را شرح کرده و در بیروت به طبع رسانیده این شرح شامل تحقیقات خیلی مفید می باشد که بسی اسرار را از مکنونات مثنوی برمی دارد. وی قبل از آنکه تمام مثنوی را شرح نماید و این مطلب علمی خویش را براورده سازد وفات نمود. موصوف در ۱۹۳۱م در قاهره به دنیا آمده بود.

واما از جمله مستشرقین که درباره نظریات مولانا تتبعاتی نموده اند عبارتند از:

۱- جورج روزن که دفتر اول مثنوی را از فارسی به المانی شرح کرده و شرح خود را به نثر مسجع ترتیب نمود. این شرح در ۱۸٤۹م صورت گرفته و در ۱۹۱۳ پسر جورج روزن شرح مثنوی را که پدرش تألیف کرده بود دوباره چاپ کرد.

---

(۱) حاشیه و پاروقی

۲- سیر جس ادهاوس، دفتر اول مثنوی را از فارسی به انگلیسی ترجمه کرد و در سال ۱۸۸۱م در لندن به طبع رسید.

۳- رینولدنیکلسون، تمام مثنوی را ترجمه کرد، و دو جزء دیگر را به حیث شرح و تعلیق بر آن افزوده است و هم مختارات دیوان شمس تبریزی را ترجمه کرده است.

٤- هوین ویلد، تقریباً (۳۵۰۰) بیت مثنوی را به انگلیسی ترجمه کرده و در سال ۱۸۸۷م در لندن به طبع رسیده و در سال ۱۸۹۸م دوباره نشر گردید.

۵- آرسر جان آربری، مثنوی را ترجمه کرده و این ترجمه در سال های ۱۹۶۱ -۱۹٦۳ درلندن به طبع رسیده و نشر آن توسط اداره‌ء یونسکو صورت گرفته است.

عده یی از پژوهندگان و باحثین هم طی مقالاتی درباره مثنوی توضیحاتی داده اند.

این همه اهتمام ارزنده که درباره‌ء آثار مولانا صورت گرفته و هم ده ها شرح و تعلیق و مقالاتیکه دانشمندان افغانی و ایرانی به آن اقدام کرده اند، دلیل بر آنست که این نابغه‌ء جهان تصوف، ادب، اخلاق و تربیه در راه خدمت به جهان بشریت همه مردم را به سوی آثار خویش جلب کرده و از خود نامی در دفتر روزگار گذاشته است.

توجه افغان ها به آثار مولانا جلال الدین

مولانا در سرزمین علم و ادب پرور بلخ به دنیا آمد و چنانکه گفته آمدیم خانواده‌ء وی مشهور به علم و فضل بود. لذا افغان ها علاقه‌ء زیاد به آثار مولانا دارند و از فضیلت و آگاهی این دانشمند بلخی که در رشته های علوم متداول آنوقت معلومات کافی داشت به خوبی یاد می کنند.

درباره‌ء مولانا هنوز هم مجالس تصوفی برپا می گردد واطراف شخصیت عالیقدر وی کنفرانسهائی انعقاد می یابد. کنفرانس هایی که به سویه‌ء دولت منعقد می شود در آن نماینده گان کشور های اسلامی وغیر اسلامی اشتراک می ورزند.

در حلقه های علمی به سویه منطقه، کتاب مثنوی از طرف بعضی اشتراک کنندگان مجلس مورد بحث و تحلیل قرار میگیرد. موضوع بحث اکثر شب نشینی های

بلخ و بعضی مناطق دیگر را همین مثنوی، اثر جاودانه و فراموش ناشدنی مولانا تشکیل میدهد. در بعضی حلقه های خصوصی، از سماع مولانا نیز یاد می نمایند، نی مینوازند، و حلقه های ذکر برپا میدارند.

یکی از تقالید متعارف در چنین حلقات این است که یك بیت مثنوی قرأت میشود و سپس کسانیکه اهل توجیه میباشند درباره، محتویات آن بیت توضیحات میدهند. گاهی هم به مناقشه و جدال میپردازند، استدلال مینمایند و از گفتار مولانا که در دیگر مؤلفاتش درج است شاهد می آورند. کسانیکه در مولانا شناسی شهرت دارند حق تقدم را در تحلیل و توجیه دارند و اگر در محفل دانشمند بزرگی ریاست مجلس را به عهده داشته باشد توجیه اخیر و نظر قاطع حق قبول شده، او میباشد. کسانیکه معلومات علمی و ادبی زیاد نداشته باشند خاموشانه سیر علمی مجلس را مشاهده مینمایند و به نظرات دیگران گوش فرامیدهند.

اینگونه حلقه های تصوفی در سرزمین بلخ بیشتر و در دیگر مناطق افغانستان نسبت به بلخ کمتر رواج دارد. اما محبوبیت مولانا و تمسك به اقوال وی مخصوصاً از طرف وعاظ و خطبا در سراسر کشور افغانستان مشاهده میشود.

مثنوی مولانا بحیث یك کتاب متبرك در منازل نگهداری میگردد و همینکه مثنوی را یاد میکنند کلمه شریف را به آن ضمیمه ساخته ترکیب «مثنوی شریف» را ذکر میکنند. ناگفته نماند که در بعضی مدارس دینی این کتاب را تدریس هم مینمایند و آنرا جزء پروگرام دینی خویش قرار میدهند.

این بود شمه، یی از اهتمام افغان ها که درباره، مولانا و آثار وی از خود نشان میدهند.[1]

---

(۱) دانشمندان خیلی نامور و معروف افغانستان امثال مولانا عبدالرحمن جامی و مولانا یعقوب چرخی که در علم وفضل شهرت بین المللی دارند از بحث درباره آراء مولانا دریغ نکرده بشرح بیتین مولوی توجه کرده اند. این توجه افغانان در قرون متوالی دوام داشت که اینك از دو تن دانشمند معاصر بانام آثار آنها طور نمونه تذکر میدهیم:

۱- استاد خلیل الله خلیلی، نی نامه (منظوم) و از بلخ تا قونیه.

۲- استاد احمد علی کهزاد، گلدسته عشق.

باب پنجم

جلال الدین بلخی رومی و تصوف

فصل اول

عشق تصوفی وحب الهی و جلال الدین

مولانا به عشق تصوفی علاقه فراوان داشت و برای عشق تعریفی ذکر میکرد که مخصوص خودش بود و خاص مفکوره، تصوفی او محسوب میشود زیرا که وی گاهی عشق را محرك ومبدأ حرکت می خواند و وقتی هم عشق صوفی را سبب رسیدن وی به مدارج کمال میداند. نظر مولانا درباره، عشق، از بعضی جهات باعشقی تشابه دارد که ابن سینابه آن عقیده داشت. چه وی دربعضی آثار خود عشق رامحرك کل دانسته است.

از آنجا که شناختن حب به آن احتیاج دارد که معنی حب را بصورت عام توضیح دهیم تا از خلال آن تعارفی که به عبارات مختلف درباره، عشق وحب وارد شده وحب تصوفی بصورت مشخص عشقی را دریابیم که مولانا به آن پابند بوده و پیوسته از آن یاد میکرد.

تعریف حب

حب آنست که محبوب را برهمه ترجیح دهی. بعضی ها، حب را چنین تعریف

کرده اند: حب عبارت از آن است که محب به صفات خویش محو گردیده و محبوب بذات خود باقی بماند. دسته دیگری درباره، حب گفته اند: حب آنست که بسیار خودت را در نظرت اندك و اندك محبوب را بسیار جلوه دهد.

تعریف دیگری چنین است: حب آنست که شروط ادب را از میان بردارد- بعضی چنین میگویند که حب را برای آن حب میگویند که قلب را از ماسوای محبوب محو میگرداند. تعریف دیگر اینست: حب آنست که غیرت داشته باشی تا غیر از تو هیچ کس به محبوبت دوستی نه ورزد. یا حب درختی است که در قلب غرس میشود و به اندازه عقل ثمر میدهد. حب آنست که محبوب را بر تمام موجودات ترجیح دهی. حب اولش پراگندگی و آخرش قتل است. حب انسان را کور و کر میسازد؛ کور از دیگران جهت غیرت و کر از محبوب جهت هیبت وی. حب آنست که با تمام وجود خویش سوی محبوب تمایل داشته باشی، سپس محبوبت را بر نفس و روح و مال خویش ترجیح دهی، سپس در پنهان و اشکار با وی موافق باشی، و بعد ازین همه به تقصیر خود اعتراف کنی.

حب آنست که برای محبوب خود چنین خطاب کنی و بگویی: ای خودم! محب اگر خاموش شود هلاك میگردد. عارف اکر خاموش نباشد هلاك میگردد. حب آتشی است در قلب که ماسوای مراد محبوب همه را هلاك میسازد. حب عبارتست از هتك استار و کشف اسرار[1] در همه، این تعریفها، یك امر جامع وجود دارد و اینست که حب دارای یك حالت امتیازی و فوق العاده گی بوده که انسان را بابسی رموز آشنا میسازد و این آشنائی در تضعیف پهلوی مادی و تقویه جنبه معنوی متصور گردیده و پایه و شرط اصلی و رکن اساسی سیر و سلوك عرفانی و طی مدارج

(۱) تمام این تعریف ها در کتب صوفیه معروف گنجانیده شده است. مهم ترین کتبی که این تعریفها در آن ها وجود دارد عبارتند از:

عوارف المعارف تألیف صوفی عارف سهروردی، کشف المحجوب تألیف هجویری. التعرف لمذهب اهل التصوف تألیف کلاباذی. کیمیای سعادت تألیف حجة الاسلام امام غزالی، طبقات الصوفیه تألیف عبدالرحمن سلمی. وسایر کتب تصوف که به صوفیه معروف منسوب میشوند.

کمال انسانی شمرده میشود.

آنچه را صوفیهء کرام بنام هفت وادی عشق یاد میکنند و عطار(رحمة الله علیه) در منطق الطیر آن را به ترتیب ذیل یاد کرده: طلب، عشق، معرفت، استغنا، توحید، حیرت و فنا؛ با مجموع تعریف های گذشته بی ارتباط نیست. مولانا همین هفت وادی را هفت شهر عشق نام کرده و چنین میگوید:

هفت شهر عشق را عطار گشت		ما هنوز اندر خم یك کوچه ایم

و درین بیت نیز به مراتب اجمالی اشاره است که میگوید:

از مقامات تبتل تا فنا		پایه پایه تا ملاقات خدا

یکی از دانشمندان معروف تصوف بنام ابن مسروق چنین میگوید:

«روزی در مسجد نشسته بودم سمنون محب درباره حب حرف میزد، گنجشکی نزدیك وی شد تا آنکه بردستش نشست بعد از آن منقار خود را به زمین زد و از آن خون ریخت و مرد.»

یکی دیگر از دانشمندان تصوف چنین میگوید: «حب آنست که ایثار کنی طوریکه خانم عزیز مصری درباره حضرت یوسف علی نبینا و علیه الصلاة السلام چنین گفت: من او را خواستم اما او صادق است.» صوفی دیگری میگوید که «حب دو حرف است و میباید شخص از روح و بدن فرار نماید (محو محبوب شود)».

امام غزالی رحمة الله علیه در احیاء علوم الدین برای حب تعریف جامعی ذکر کرده چنین میگوید: «حب عبارتست از میل سوی مطلوب، اگر این تمایل قوی و نیرومند باشد آن را عشق میگویند و بالعکس بغض عبارت است از نفرت طبع از چیزیکه درد آور است. اگر این نفرت قوی باشد آنرا مقت میگویند.»[۱]

اینکه یك شی را محبوب و شئ دیگر را منفور و مبغوض میگوئیم معنی آنرا دارد که سوی شی محبوب تمایل داریم و از شئ مبغوض اجتناب میورزیم. کلمه حب در

(۱) احیاء علوم الدین صفحه ۲۸۸ جلد ٤.

حدیث نیز وارد است چه حضرت رسول اکرم صلی اللّه علیه وسلم چنین میفرماید: «حَبّبَ الی من دنیا کم ثلاثاً الطیب والنساء و جعل قرة عینی فی الصلاة»[1]

از جهان شما سه چیز را دوست دارم خوشبو یی، زنان و خوشی چشم در نماز است. حب در هر وقت و نزد هر قوم متعارف بود.

حب به دو نوع است: یکی حب مظهر چون دوست داشتن خوبرویان و گل و چمن و آبشار و دیگر حبیست که سبب آن علم، عقل، عفت، شجاعت، تقوی و شرف محبوب میباشد. آنچه را علم تصوف بحث میکند همین قسم دوم عشق و حب است نه اول؛ و همین حب مقدمه سلوك تصوفی حساب میگردد. ما همین که ادعا مینمائیم به انبیا، اولیا و صالحین محبت داریم مقصود همین حب تصوفی است که به مظهر تعلق نمیگیرد و به معنی و حقیقت راجع میگردد. ما باصالحین پیوند دوستی داریم زیرا که آنها اصل تقوی و زهد بوده راه حق را دنبال کرده اند، برای بشریت خدمات شایانی انجام دادند و در راه اعلاً کلمة اللّه از خود گذشتند و کارهای نیك انجام دادند. حب در چند جا در قرآن کریم آمده است. از آنجمله آیة:

«یا ایهاالذین آمنوا من یرتدمنکم عن دینه فسوف یاتی اللّه بقوم یحبهم و یحبونه». *ای کسانیکه ایمان آوردید کسیکه از دین خود بر گردد خداوند قومی را می آورد (میگزیند) که آنها را دوست بدارد و آنها خدا را دوست بدارند.»*[2] و آیة دیگر «قل ان کنتم تحبون اللّه فاتبعونی یحبکم اللّه» *بگو ای محمد صلی الله علیه وسلم اگر خدا را دوست میدارید مرا پیروی کنید تا خدا شما را دوست بدارد.»*[3] یا آیة «والذین آمنوا اشد حب اللّه» *کسانیکه ایمان آورده اند با خداوند دوستی شدید دارند.»*[4]

در بعضی کتب اصل تصوف، کلمه عشق وارد شده که آنرا قبلاً بنام حب بدرجه افراط تعبیر کردیم. صوفیه کرام در نسبت دادن عشق سوی خداوند کریم اختلاف دارند.

---

(۱) از حدیث انس رضی الله عنه و نسایی
(۲) مائده: ۵٤.
(۳) آل عمران: ۳۱.
(٤) البقرة: ٦٥.

بعضی میگویند این نسبت صحت دارد یعنی اگر کسی چنین اظهار میدارد که بر خدا عاشق میباشم درست است و درین تعبیر کدام تخلف شرعی دیده نمیشود. اما بعضی را عقیده بر آنست که حب مفرط و عشق بنده به خدا امکان ندارد زیرا دوستی بنده با خدا به هر پیمانه یی که باشد نمیتوان آنرا حب افراطی و عشق نامید، زیرا محبت با خداوند کریم به هر درجه و هر کیفیت که باشد خارج از حد نبوده تا افراطی گفته شود و به درجه عشق برسد. چه بنده هر قدر بکوشد همان مرحلهء اول یعنی حب را طی کرده نمیتواند و علاقه وی با خدا بدرجه عشق که آنرا به حب افراطی تعبیر کردیم رسیده نمیتواند.

ببینیم که مولانا جلال الدین عارف بزرگوار و سالکی که حب را بسیار تحلیل کرده و شناخته چه میگوید؟ از جملات و کلمات مولانا چنین بر می آید که وی با اصطلاح عشق موافقت دارد و در صف کسانی قرار نمیگیرد که عشق را به معنی حب افراطی دانسته و نسبت و تعلق آنرا از طرف بنده به خداوند درست نمیدانند. وی عشق را به مجاوزت در حب یا حب افراطی تعبیر نمیکند طوریکه دیگران چنین تعریف میکنند و روی همین تعریف از آن انکار دارند که بنده بر خدا عاشق گردد.

موصوف عقیده دارد که حب تصوفی و دوستی که سبب فنای ذات و مشاهدهء انوار الهی میگردد عشق است. لذا در مثنوی عشق را به خط درشت ثبت کرده و آنرا مبدأ و اساس هر حرکت میداند. مولانا عقیده دارد که عشق در انسان بحیث ملکه قرار دارد که میتوان توسط آن انوار فیض الهی را درك کرد. وی عشق را افلاطون و جالینوس و ناموس بشریت میداند و آن را برای صوفی سالك ضروری میگوید. مولانا برای آنکه عشق را خوبتر تصویر کرده باشد از قصه نی آغاز میکند و صدای پر هیجان نی را از آن میداند که از نیستان جدا شده و به فراق دچار شده است. اگر مقصود از نی روح باشد که از عالم بالا جدا شده و می نالد تا بار دیگر آنطرف بر گردد و یا غرض دیگری را از آن اراده داشته؛ به همه حال وی از هوا خواهان عشق است که آنرا در سلوك تصوفی ضرور می پندارد.

مولانا به غرض واضح شدن عشق از عشق پادشاه حکایت میکند که چگونه بر

کنیزك خویش عاشق شد و کار پادشاه و کنیزك به کجا رسید و چنین میگوید که: پادشاهی به قصد شکار روانه بیابان گردید و در عرض راه کنیزکی را دید که برای فروش گذاشته شده بود. دیدار آن دختر او را اسیر عشق گردانید و دختر را خرید. از قضای الهی آن دخترك بیمارشد. از طالع بد پادشاه که آب را یافت اما کوزه شکست تمام اطبای قلمرو خود را جمع کرد و به آنها گفت: روح من و روح این کنیزك به دست شماست. روح من آنقدر مورد توجه من قرار ندارد که روح روح من یعنی همین کنیزك نزد من دارای اهمیت میباشد. هر کسی که مرض او را درمان کند به انعامات گونا گون و درو مرجان نایل میگردد. پزشکان بدون آنکه ان شاء اللّه بگویند وعده نمودند که مریض را علاج می نمایند. عاقبت از علاج عاجز ماندند. این هم از قضا و قدر خداوند است که گاهی بجای آنکه شربت سکنجبین که طبیعت صفرا را از میان می بردارد سبب زیادت صفرا گردید.

پس از آنکه طبیبان اظهار عجز نمودند، پادشاه به سوی مسجد شتافت و با ناله و زاری چنین دعا کرد: «خداوندا! کمترین عطایت ملك دنیاست. تو عالم سر و خفی میباشی. راز همه را می دانی تو مرجع و مآل همهء ما میباشی.» درین حال خواب بالایش غلبه کرد و به خواب رفت. در خواب شیخی را دید که برایش بشارت میدهد و میگوید: فردا شخصی نزدت می آید که از جانب ما فرستاده میشود و حل مشکل تو به دست همان شخص است. شب به پایان رسید و پادشاه سخت انتظار داشت تا شخصی که در خواب برایش وعده داده شده برسد. ناگاه شخصی معلوم شد که دارای همان نشانه ها بود که در خواب برایش گفته بودند. از او به گرمی استقبال کرد و برایش گفت کار جهان همه مربوط به اسباب است. من از دیدن تو آن قدر مسرورم که گویا تو معشوق من بودی نه آن کنیزك. به مجرد دیدن تو احساس کردم که مشکل من حل گردید. پادشاه تمام قصه و رنج عشق خود را یکایك برای آن شخص حکایت کرد. آن مهمان گرامی گفت: آنچه را طبیبان بنام علاج تقدیم داشته اند، بیماری دخترك را افزوده و به جای آنکه کمکی کرده باشند درد را زیاد کرده اند زیرا بیماری دخترك از صفرا و سودا نیست بلکه بیماری وی بیماری دل است. بدنش علتی ندارد. هم زخمی

که رسیده در قلب او می باشد که او را هدف تیر عشق ساخته است. نالهء او نالهء عشق است. عشق اصطرلاب اسرار خدامت. عشق را نمی توان به طور کامل شرح کرد. انسان همینکه بخواهد از عشق تعبیر کند خجالت می کشد زیرا نمی تواند تعبیر کافی و درستی از آن بدست داشته باشد تا با آن عشق را تحلیل نماید.

مولانا در ضمن حکایت از عشق پادشاه و درد عشق کنیزك، بار دیگر وارد بحث پیرامون عشق می گردد و دربارهء عشق توضیحات می دهد. وی عشق را به اصطرلاب تشبیه می کند. وجه شبه آن است که عشق بسی امور و اسرار را کشف می کند طوریکه اصطرلاب سبب کشف مطالع و مغارب و تنظیم سیارات می باشد. بار دیگر دربارهء عشق می گوید که نمی توان عشق را طور حقیقی تعبیر کرد. طوریکه نمی توان برای آفتاب جز خود آفتاب دلیل واضح تری بیان کرد. عشق بدون آنکه زبان گویا داشته باشد در حال بی زبانی تعبیر خودش از خودش کامل تر است. هیچ عبارتی نمی تواند عشق را تحت تعبیر در آورد جز آنکه عشق از خویشتن حکایه کند.

در تعبیر از عشق، عقل با همه فراستی که دارد به کلی عاجز است. عقل به سان خری است که در گلی بماند و نتواند خود را نجات دهد. این عقل در حالیکه بخواهد از عشق چیزی بگوید عین همان شکل را بخود می گیرد. درینجا یکبار دیگر مولانا علاقهء خود را بجهان عشق اظهار می کند و راز های آن را بالاتر از آن می داند که مورد تعبیر قرار گیرد. پس از اندکی توضیح دربارهء عشق، به اصل قصهء پادشاه که عاشق کنیزك بود برگشته می گوید که: آن درویش پس از شنیدن حکایت مریضی کنیزك و عجز طبیبان، از پادشاه خواست تا زمینه را مساعد بسازد که بتواند کنیزك را در تنهائی مورد آزمایش قرار دهد. درویش طبیب در تنهایی از کنیزك پرسش هایی کرد در حالیکه نبض او را در دست داشت، سکونت اصلی و موضع زنده گی او را پرسید، از قریه محل، از آشنایان و اقارب او جستجو کرد که در کدام شهر و به کدام نام چه دوستانی داری؟

پرسشهای درویش بسیار رعمیقانه صورت می گرفت همینکه از سمرقند نام برد که در آنجا مدتی در اختیار جوانی در منطقهء (غاتغر) بود نبض او فوراً تغییر کرد و

حرکت آن سریع تر شد. حکیم درویش راز پنهانی دخترك را کشف کرد و از آن جوانی که دل دختر شیفتهء او شده بود سراغ گرفت و راز را به پادشاه گفت و او مشوره داد که باید آن جوان را بهرتر تیبی که باشد حاضر کند، پادشاه زرگر را به نام اینکه به کار او و لیاقت او در فن زرگری احتیاجی هست به قلمرو خود خواست و او را مورد احترام و مهربانی قرار داد. وی نمی دانست که در پی این مهربانی خطر مرگ وجود دارد. جواز به دربار شاه رسید و شاه کلید خزانهء طلا و نقره را برایش سپرد و گفت: کار زرگری تو مورد پسندم قرار گرفته زیرا ستایش هایی از کار توشنیده ام که در فن خود زیاد ماهری. اینك بعد ازین تمام امور زرگری دربار به تو تعلق دارد. بعد طبیب گفت: اکنون دخترك را باید نزدش بفرستی، تا از دیدارش شاد گردد. مدت نه ماه به این ترتیب گذشت. بعد از آن طبیب شربتی آماده ساخت که جوان زرگر آنرا نوشید. بانوشیدن شربت که جزء غذا شده بود هر روز چهره او تغییر می نمود و آن جوانی و زیبایی وی رو به اضمحلال گذاشت. با از بین رفتن زیبایی صوری زرگر بچه، عشق دخترك نیز زایل شد. بعد از آن نه عشقی بود و نه سوز و گدازی. دیگر برای جوان آه و ناله نمیکرد و نه حتی از جوان خبر میگرفت.

مولانا قصه را در همین جا رسانده میگوید: عشقی که از پی رنگ و صورت باشد دوام ندارد و آن عشقی که دائم و باقی است عشقی است که از زیبایی واقعی به میان آمده باشد. عشق مردگان دوام ندارد و باید با کسیکه ابدی است عشق ورزید. این عشق روح را نیرو می بخشد. خواننده را مخاطب قرار داده میگوید: «باید عشق را از پیامبران بیاموزی که توانستند با عشق خویش راه مجد و بزرگی را دنبال نمایند. «آنچه را مولانا جلال الدین در پایان قصه اظهار کرده به دو موضوع دلالت دارد:

اول: آنکه عشق بذات واحد خداوند(جل جلاله) تعلق گرفته میتواند و میتوان از علاقه زیاد بنده با خدا(جل جلاله) به عشق تعبیر کرد. وی درین نظر خویش با کسانی مختلف است که اطلاق عاشق را بر بندهء خدا(جل جلاله) که خدا(جل جلاله) را دوست دارد صحیح نمی دانند. به همان دلیل که قبلاً تذکر دادیم، و اینست که عشق افراط محبت را گویند و دوستی با خداوند کریم به هر درجه که رسیده باشد حب افراطی گفته نمی شود.

دوم: آنکه عشق حقیقی و عشقی که باید به حق تحت عنوان عشق قرار گیرد همان علاقه یی است که بنده با خدا دارد. زیرا که این عشق منبع عرفان و جذبات تصوفی قرار میگیرد و انوار الهی از همان جا سر چشمه میگیرد و به زیبایی منظر و حسن صورت کدام احتیاجی ندارد. این نوع عشق به سلوك و زهد و تقوی تفکر به اسرار وجود احتیاج دارد.[1]

صوفی عارف مولانا جلال الدین پس از آنکه درباره عشق توضیحات میدهد درباره قتل زرگر و کشته شدن او به وسیله شربتی که از طرف ولی طبیب آماده شده بود به این سوال پاسخ می دهد که چگونه یك بزرگوار به چنین عملی اقدام میکند که به حیات یك انسان و یك جوان خاتمه می بخشد؟

پاسخ وی چنین است که ولی موصوف این کار را به غرض رضائیت پادشاه انجام نداد بلکه به امر خداوند کریم این کار را کرده است. طوریکه حضرت خضر علیه السلام طفل نو بالغ را کشت و حضرت موسی علیه السلام بروی اعتراض کرد که چگونه یك طفل بی گناه را کشت؟ وی چنین پاسخ داد که امر خداوند(جل جلاله) به قتل وی صادر گردیده چه اگر زنده بماند در اخیر منحرف میشود و دوستی پدر و مادر با وی سبب میگردد که آنها نیز به عذاب دچار شوند.

مولانا پیش از آنکه با شمس الدین تبریزی بپیوندد از عشق کمتر حرف میزد و از آن به این کیفیت یاد نمی کرد. اما همین که آن ولی عارف را یافت، عشق را یافت و به حقائق آشنایی حاصل کرد. عشقی که در مذهب وی قرار گرفته است همان عشقی است که انسان را به سوی کمال میخواند و او را از مزخرفات دنیا دور نگه میدارد. این عشق مولانا سبب گردید که او را اهل ذوق و معرفت ساخته کمتر حرف زند، کمتر بخورد و بیشتر فکر کند. با مردم کمتر صحبت نماید و اوقات خود را ضائع نسازد. بیشتر عبادت کند و عمر خود را در راهی صرف نماید که سبب سعادت دارین گردد. به

(۱) قصه زرگر و ولی در کدام منبع و مصدر دیگر وجود ندارد. تنها کتاب مثنوی این قصه را ثبت کرده است. امکان دارد قصه واقعی باشد و هم امکان دارد که یك قصه خیالی باشد که مولانا برای تمثیل عشق بیان کرده است.

مردم اذیت نرساند، امانت را خیانت نکند، از حسد، کبر و غور بپرهیزد و با مردم به خوش خلقی رفتار نماید و توسط جذبات تصوفی انوار الهی را مشاهده کند.

این عشق که مولانا از آن حکایت ها میکند و این محبت که مولانا را دارای صفات کمال گردانید و نام او را در دفتر تاریخ روزگار برای همیشه ثبت کرد، این عشق نتیجه حتمی و یقینی آن سلوك تصوفی میباشد که پس از توسل به توبه و صدق و صبر و شکر و خوف و رجاء و فقر و زهد و سایر مکملات شخصیت تصوفی به دست آمده باشد. اهل تصوف که ادعای حب و عشق دارند به دو طایفه منقسم میشوند.

اول: طایفه یی که بظاهر شریعت، مخالفت آنها احساس نمی شود و به رموز آیات: «قل ان کنتم تحبون الله فاتبعونی یحبکم الله» *بگوای پیغمبر اگر خدا را دوست دارید پیرومن باشید که خدا شما را دوست دارد*[1] و «ان الله یحب التوابین ویحب المتطهرین». *همانا خدا انان را که پیرسته بدرگاهش توبه و انابه کنند و هم پاکیزگان دور از هر الایش را دوست میدارد.*»[2] و «ان الله یحب المتقین» *خدا پرهیز کاران را دوست دارد.*[3] و «ان الله یحب المتوکلین» *به تحقیق خدا انانی را که بر او اعتماد کنند دوست دارد (و یا وری کند)*[4] و «یحبونهم کحب الله...» *دوست دارند بتان را چنانچه خدا را باید دوست داشت.*[5] و دیگر آیات حب پی برده و در راه سلوك از خود نامی گذاشته اند.

دوم: طایفه یی که استغراق را گزیدند و ادعا دارند که در حال فناء و استغراق عمل ظاهری و عبادات ساقط میگردد. درین میان باید موقف مولانا را بیابیم که وی در کدام صف قرار میگیرد. آنچه در مؤلفات این مرد بزرگوار و عارف سالك تذکر رفته چنین می رساند که وی همواره توصیه میکرد تا از عمل کار گرفته شود و عبادات ترک نگردد. تصوف نزد وی یك بیداری وهشیاری است که نفس راستگو را سوی کوشش می کشاند تا به سعادت مشاهده و قرب و حب برسد. این نوع طرز فکر دربارهء تصوف سبب میگردد که جزیی ترین عمل که شریعت به آن امر فرموده ترک نشود.

---

(۱) ال عمران: ۳۱. (۲) البقره: ۲۲۲. (۳) ال عمران: ۷۶.
(٤) ال عمران: ۱۵۵. (۵) البقرة: ۱۶۵.

بعضی اهل تصوف عقیده دارند که حضرت محمد صلی الله علیه وسلم دارای مقام محبت بوده او را حبیب خدا میدانیم که مقام وی بالا از مقام صفی و نجی و خلیل میباشد. محی الدین ابن عربی معروف به شیخ اکبر نیز از همین طایفه است که به مقام محبت رسول خدا صلی الله علیه وسلم اعتراف دارند.

با این مقدمه می توان گفت که مولانا در بحث پیرامون حب و عشق تنها نبوده بلکه کسانی هم هستند که در ساحهء سلوك و تصوف قدم های متین گذاشته اند و از بحر عمیق حب و عشق حرف میزنند و آن را سبب وصول کمال می دانند و بهتری محمد صلی الله علیه وسلم را نسبت به دیگر پیامبران در آن میدانند که وی محب خدا و درعین حال محبوب خداوند جل جلاله میباشد.

شیخ اکبر در مواضعی از مؤلفات خویش عشق را آنقدر قدرمند و ارجمند می داند که آنرا دین و ایمان خویش حساب می کند و در جایی چنین می گوید: «قبل از این دوستی که دینش بادینم مغایرت داشته باشد پسندم نه می آمد. کنون قلب من هر گونه صورت و شکل را می پذیرد. قلب من چراگاه آهوان، دیر کشیش ها و خانه بتها و کعبه طواف کنندگان و الواح «تخته ها» تورات و مصحف قرآن است. من دین محبت را اختیار کرده ام. من مؤمن حب میباشم. محبت دین و ایمان من است.»[1]

حجة الاسلام امام غزالی رحمة الله درین باره چنین میگوید: «نخستین حال از جمله احوال حضرت پیغمبرصلی الله علیه وسلم محبت بود. وی پیوسته به کوه حرأ میرفت و در آن جا ساعاتی خلوت می گزید و خدا را یاد می کرد تا آنکه عرب گفتند محمد صلی الله علیه وسلم بر خدای خود عاشق شده است.»[2]

درین جا می بینیم که امام غزالی پس از یك سلسله بحث پیرامون حب، عقیدهء خود را دربارهء محمد صلی الله علیه وسلم اظهار می کند و مهمترین و نخستین حال او را حال حب یا به تعبیر مولانای بلخی حال عشق میداند. طوریکه عرب عین کلمه عشق را در تعبیر از حال وی به کار می برند.

(۱) ترجمان الاشواق ص ١٤.
(۲) المنقذ من الضلال صفحه ۵۳.

صوفی معروف دیگری نیز درمیان است که به عشق ایمان دارد و آنرا ضروری میداند و چنین می گوید: «عشق یك الفت روحانی است و الهام شوقی است که آنرا خداوند کریم بر هر ذی روح لازم گردانیده تا توسط آن به لذت ابدی برسد. این عشق در نهاد وی گذاشته شده است.»[۱] این صوفی عالی مقام حضرت جنید بغدادی است که نام وی مایه افتخار تمام اهل تصوف میباشد.

محاسبی درین صف قرار گرفته چنین می گوید:

«محبت یك منت و احسان خداوندی است که آنرا در دل دوستان خویش قرار داده و آنرا سبب کشف اسرار وجود گردانیده است.[۲]

مولانا جلال الدین عقیده دارد که عشق خاك را بر افلاك بالا می برد. عشق بود که در طور پرتو افگند و موسی علی نبینا و علیه السلام را بی هوش ساخت.

جسم خاك از عشق بر افلاك شد   کوه در رقص آمد و چالاك شد

عشق جان طور آمد عاشقا   طور مست و خر موسی صاعقا[۳]

منصور حلاج که قصه جذبات تصوفی وی شوری در جهان سلوك افگنده درباره عشق چنین می گوید: «جای عشق در قلب من و جای محبوب قلب من است. دل همه جایگاه اوست.»[٤]

ابو یزید می فرماید:

غرست الحب غرساً فی فؤادی   فلا اسلوالی یوم التنادی

جرحت القلب منی بـ اتصال   فشوقی زائد و الحب بادی[٥]

درخت دوستی را در قلبم غرس کردی تا روز قیامت متسلی نخواهم شد. دلم را

(۱) الکشکول جلد ۲، ص ۱۹۲.
(۲) ابن الفارض و الحب الالهی، تألیف داکتر مصطفی حلمی، طبع قاهره ص ۸۹.
(۳) مثنوی دفتر اول ص (۱).
(٤) الحب الالهی تألیف داکتر مصطفی حلمی طبع قاهره ۹۲.
(٥) شطحات الصوفیه ۱۷۱- حاصل اجمالی ترجمه گرفته شده زیرا که اصل نص قول رابعه رحمة الله علیها به شعر عربی است.

پیوسته می آزاری و زخمی می کنی. شوق من افزون و دوستی من ظاهر است.

رابعهء عدویه که از طبقه اناث در امتحانگاه عشق الهی موفق بدر آمده و قصهء عشق وی دفتر ضخیمی را در کتابخانه تصوف اسلامی تشکیل داده در علاقه اش به نی، آن عواطف و احساسات را نشان می دهد که دیگران درنی اظهار کرده اند. می گوید: در خمر عشق فرورفته ام، هیچگاه حاضر نیستم پند کسی را بشنوم که مرا از عشق باز میدارند. من جمال او را نهایت دوست دارم.[۱]

نظر مولوی جلال الدین بلخی دربارهء عشق از همان مفهومی نشأت می کند که او برای عشق اثبات کرده و عشق را طوری تعریف می کند که با تعریف دیگران شباهت دارد، ولی از نگاه عمق تعریف بخصوص خودش میباشد. مثلاً در جائی چنین میفرماید:

باد و عالم عشق را بیگانگی است		و اندر آن هفتاد و دو دیوانگی است
سخت پنهان است و پیدا حیرتش		جان سلطانان جان در حسرتش
پس چه باشد عشق؟ دریای عدم		در شکسته عقل را آنجا قدم
بندگی و سلطنت معلوم شد		این دو پرده عاشقی مکتوم شد.[۱]

درین ابیات چنین تذکر رفته که عشق فوق جریانات عالم هستی است و هفتاد و دو ملت با عشق سروکار دارند. اصل عشق از نظر ماهیت پنهان است ولی حیرتی که برای تفسیر کنندگان عشق حاصل می گردد آشکار است. همهء آگاهان در حسرت عشق غوطه ورند، عشق بسان دریا در عدم و فوق تعینات هستی میباشد که عقل نمی تواند در آن جاراهی پیدا کند و قدمش می شکند. بردگی و بندگی و آقائی هر دو یکسان از عشق که یك حقیقت پوشیده است دور میباشند. با ملاحظهء این گفتار می توان درك کرد که آن همهء حدود و رسوم که برای عشق ابراز کرده اند کاملاً تقریبی بوده و تعبیر اصلی عشق بحال و جذبه و وجد صورت میگیرد نه به قال و تعبیر و کلام، مولانا میان مشکل بودن درك حقیقت عشق و مشکل بودن حقیقت هستی جهان ارتباطی را بمیان

(۱) مثنوی دفتر سوم صفحهء ۲۱۳.

آورده همینکه از عشق با همین کیفیتش حرف میزند بمطلب دوم میرود و چنین میگوید:

کاشکی هستی زبانی داشتی　　　تا زمستان پرده ها برداشتی
هر چه گویم آیدم هستی از آن　　　پردهء دیگر بر او بستی بدان
آفت ادراك آن حال است و قال　　　خون بخون شستن محال است و محال[1]

شاید این ارتباط از آن نشأت کرده که مولوی جلال الدین بلخی عشق را بنیاد هستی و اساس کائنات میداند و همینکه ماهیت عشق مجهول و یا قریب به مجهول و صعب الادراك است لذا جهان هستی نیز قابل ادراك نمیباشد و هر آنچه غرض شرح و توضیح جهان هستی گفته میشود پرده برداشتن از روی حقیقت نبوده بلکه افزودن پردهء دیگر بر آن پرده گفته میشود.

مولانا تحت تأثیر هیجانات شدیدگاهی چنین اظهار میکند که ادراك تعقلی و فهم طبیعی از او رخت سفر بسته و میگوید:

من چه گویم یك رگم هشیار نیست　　　شرح آن یاری که او را یار نیست[2]

ازین گفتار وی چنین استنباط میشود که اگر هشیار میبود میتوانست اشیاء را درك نماید اما این هشیاری و تأثیر آن در درك حقائق اشیاء در ما سوی عشق است چه در عشق نمیتوان راهی را پیدا کرد که ما را سوی ماهیت آن رهنمون گردد. این امتیاز بحر بیکران عشق را در چند جا و چند عبارت تذکر داده که میتوان از مجموع آن نظر مولوی را به عشق معلوم کرد، گاهی از حد ظهور مطلق عشق تذکر میدهد و عشق را بر خودش دلیل میداند و میگوید:

هر چه گویم عشق را شرح و بیان　　　چون به عشق آیم خجل باشم از آن
عقل در شرحش چو خردر کل بخفت　　　شرح عشق و عاشقی هم عشق گفت
آفتاب آمد دلیل آفتاب　　　گر دلیلت باید ازوی رو متاب

(۱) مثنوی دفتر سوم صفحه ۲۱۳.　　(۲) مثنوی دفتر سوم صفحه ۱۹۷.

عشق را جز از مصداق عشق نمیتوان از راه دیگر بدست آورد. کسیکه می خواهد عشق را بداند باید از عقل واستدلال مدد نجوید زیرا که عقل در بیان عشق چون خر در گل خفته است و باید عشق را مفهوماً از عشق مصداقاً دریافت.

عشق برای کسانیکه وارد این ساحه گردیده اند بسان آفتاب است که خودش دلیل خودش میباشد. و در جای دیگر عشق را دریای عدم میداند و چنین میگوید:

پس چه باشد عشق؟ دریای عـدم　　　در شکسته عقل را آنجـا قـدم

مولوی در تفسیر عشق استعداد همه را در نظر گرفته میکوشد به تعبیر های مختلف، رازهای گونه گون عشق را توضیح نماید در موضعی چنین میگوید:

داند او کو نیك بخت و محرم است　　　زیرکی ز ابلیس و عشـق از آدم است

درینجا زیرکی را در برابر عشق قرار میدهد و آن را به ابلیس نسبت میدهد که هنگام امتناع از سجده به آدم علی نبینا وعلیه الصلاة والسلام از روی زیرکی گفت: «خلقتنی من نار و خلقة من طین» الایة- مرا از آتش و آدم را از خاك آفریدی پس چگونه به آدم سجده کنم- گرچه روش مولانا آنست که عقل را در برابر عشق قرار میدهد اما درین جا نخواست در برابر عشق آدم، عقل ابلیس بگوید زیرا که عقل من حیث العقل دارای اهمیت خاصی در شریعت اسلام میباشد زیرا که در حدیث شریف چنین وارد است که: «اول ما خلق اللّه العقل... » الی اخر الحدیث. و روی همین اهمیت، زیرکی را به ابلیس نسبت داد و آن را در برابر عشق آدم قرار داد.

مولانا در جای دیگر در توضیح عشق و تأثیر آن در کائنات چنین وارد میشود و میگوید:

عشق جوشد بحر را مانـند دیـگ　　　عشق سایذ کوه را مانـند ریـگ

عشق بشگافد فلك را صد شگاف　　　عشق لرزاند زمـین را از گـزاف[1]

و در موضعی برای عشق وظیفه دفع و سوسه را میدهد و چنین میگوید:

(۱) گزاف: بسیار، بیحد.

پوزبند و سوسه عشق است و بس ورنه کی وسواس را بستست کس

و هم در تحلیل وظائف عاشقان و بالا بلندیهای آنها چنین میفرماید:

عاشقان را کار نبود باوجود عاشقان را هست بی سرمایه سود

بال نی و گرد عالم می پرند دست نی و گو[1] زمیدان می برند

عاشقان اندر عدم خیمه زدند چون عدم یك رنگ و نقش واحدند

بلی عاشقان از تمام کائنات دست گرفته و به مکون توجه دارند و این پرواز در راه معرفت از یکسو آنها را در صحرای عدم و بالاتر از ساحهء وجود قرار داده و از طرف دیگر ازین راه سود اصلی را بدست میآرند و نفع واقعی از آن آنها گفته میشود.

مولانا را عقیده بر آنست که از علم و عقل و زهد هیچ حاصلی بدست نمی آید مگر آنکه این همه راه را سوی عشق باز کند و از آن بحیث طبیب جملهء علتها کار گرفته شود و آن عشق را مورد اعتبار میداند که مطابق فرمایش: «موتوا قبل أن تموتو -بمیرید و سوی فناء رو آورید پیش از آنکه بمرگ طبیعی بمیرید» هستی را بسوزد و آن را نیست و نابود کند. و درین مورد در جای دیگر چنین میگوید:

آزمودم مرگ من در زندگی است چون رهم زین زندگی پایندگی است

أقتلو نی أقتلو نی یا ثقات ان فی قتلی حیاتاً فی حیات

مولانا با این همهء دقت و کنجکاوی و تفسیر های دقیق عشق، این را هم فراموش نمی کند که یك عده افراد جفا کارانه نام عشق را بد میکنند و رنگ و بو را روزنهء عشق میدانند و باید این اشتباه آنها چنین واضح گردد که:

عشق هائی کز پی رنگی بود عشق نبود عاقبت ننگی بود

(۱) گو: گوی، چیز گرد مانند گلوله، توپ، توپ چوبی که آن را با چوگاك می زنند.

فصل دوم

روش مولانا جلال الدین بلخی در تصوف

پس از آنکه حیات[1] روحی را که اساس تصوف اسلامی را تشکیل میدهد شرح دادیم می باید درباره، منهج تصوفی مولانا مفصلتر صحبت کنیم تا بعد از شناختن آن روش و برنامه یا پروگرام تصوفی میان وی و دیگران مقایسهء اجمالی بنمائیم و در پایان، نتیجهء آنرا دریابیم که مولانا جلال الدین بلخی رومی در تصوف کدام راه تقلید و تکلف را اختیار نکرده و طریق وی از اصالت سلوکش سرچشمه گرفته است. مقصود ما از نفی تقلید، نفی همان تقلیدی است که مولانا را از زمرهء پیروان کور کورانهء راه تصوف بدر کرده و در ساحهء جذب و سلوك اصیل داخل میسازد. چه ازین نمی توان انکار کرد که یکدسته اشخاص بظاهر صوفی وانمود شده و در واقع این راه را غرض حصول شهرت و یا دیگر مقاصد دنیوی دنبال میکنند، این شیوه سبب اعتراض مردم کوتاه بین واقع شده فکر میکنند که این عمل آنها از ایجابات تصوف میباشد. در حالیکه دامان پاك تصوف از آلودگی ها پاك بوده و نمیتوان مولانا را به هیچ صورت در ردیف کسانی قرار داد که تصوف را به مقاصد دنیوی استعمال میکنند.

اینکه گفتیم مولانا از تقلید کور کورانهء تصوفی مبراست مقصود همان تقلید منفی است که جهان تصوف و صوفیان واقعی آنرا مذموم پنداشته اند ورنه در راه سلوك و جذبه، تقلید ضروری است، چه تقلید رجال حق و بالا خص مرشد کامل یگانه وسیلهء رسیدن به مقصود اصلی به شمار میرود و مولانا نه تنها از این امر مستثنی شده نمیتواند بلکه تقلیدش از مرشد عالی مقام یعنی شمس الدین تبریزی او را به سرعت به جایی رساند که تا کنون صدها دانشمند دربارهء این جذبه و کشش و این سلوك، کتاب

ها نوشته اند ولی راز نهانی این تحول فوری مولانا را از قال به حال آن هم طی صحبت مختصر شمس تبریزی درك نموده نتوانسته اند.

مولانا از دیگر رجال برجسته‌ء تصوف و شخصیت های نامور این مسلك بخوبی یاد میکند؛ از سنائی حرف میزند، از عطار یاد میکند، از بایزید بسطامی (سلطان العارفین) حکایت میکند و ده ها ولی دیگر را در گفتار خویش نام میبرد. این تنها دلیلی است که مولانا از روش آنها پیروی دارد و به راه و سلوك آنها میرود. اما رفتار را نمیتوان به هیچ صورت تقلید کور کورانه نام گذاشته و این روش او را موجب قدح او دانست.

مولانا دانشمند عالی مقام بود؛ مدتی در گوشه‌ء مدرسه به تدریس قیل و قال ویجوز ولایجوز و تحصیل قضایای پر پیچ فلسفی و تشریح هیولی و صورت فلسفی اشتغال داشت. همینکه جذبه‌ء تصوف او را به این ساحه کشانید نخواست تا از آن تصوف سلبی پیروی نماید که جز به درد خود صوفی برای کسی دیگری بکار نمی آید و به اصطلاح مزاربی شفا باشد، ولی نخواست از زبان تصوف بگوید که دنیا و ما فیها را ترك کنید و راه فنا و دوری از اجتماع را اختیار نمائید، چه وی در عین آنکه از تصوف راز میگفت و در بوستان تصوف نشسته بود آرزو داشت تا فکر تصوفی او نمکی از علوم هم داشته باشد، فلسفه و حکمت عملی را فراموش نکند و از راز های آن در بالا بلندی های تصوفی به گونه مثبت کار بگیرد. به آیات قرآنی توصل جسته بر اتکاء آن استدلال نماید، احادیث نبوی صلی الله علیه وسلم را دستورالعمل تصوف خویش گرداند و از علم اخلاق در سلوك تصوفی استفاده شایسته نماید.

انتقال مولانا از عالم قال و علوم ظاهری به عالم حال و علوم باطنی پس از آن صورت گرفت که در وی آثار پختگی و کمال علوم ظاهری بخوبی مشاهده میشد، گویا تکامل فکری در یك عرصه ایجاب آنرا مینمود که اکنون این دانشمند بزرگوار پا فراتر نهد و به میدان بی پایان دیگری قدم گذارد.

این تکامل ناگهان موجب تحول شد. وی در یکی از روز هایی که به تدریس و

رهنمایی علمی مصروف بود ناگاه درویشی وارد شد و نزدیك حلقه تدریس نشست، میان او و مولانا نظر ها تبادله گردید و فوراً وضع این مدرس پر آوازه و یگانه مرجع علمی ترکیه آنروز دگرگون شد.

بعضی مؤرخین آغاز این باز دید را چنین ثبت کرده اند: شمس تبریزی بعد از گفتگوی مختصری با مولانا، کتب او را در حوض انداخت چون مولانا ازین عمل وی اظهار آزرده گی کرد فوراً دست دراز کرد و کتب را بدون آنکه اثری از رطوبت در آن ظاهر باشد یك یك از آب بر آورد و پیش روی مولانا گذاشت. بعضی دیگر از مؤرخین این آغاز را طور دیگری یاد کرده اند. اما این باز دید به هر ترتیبی که شروع شده باشد به آن زیاد سروکار نداریم. آنچه همه در آن باره متفق الرای اند آنست که این ملاقات صورت گرفت و این باز دید سبب شد تا حال مولانا تغییر نماید.ناگفته نمی گذاریم که این ملاقات در ٦٤٢هـ صورت گرفته بود.

مولانا ازین کلمات و از تأثیر برق آسای مرشدش بار بار یاد میکند و از آن به عبارات مختلف تعبیر و حکایت میکند. در جایی چنین گفته است: همینکه آتش دوستی در وجودم شعله ور گردید تمام آنچه در قلبم قرار داشت سوخت . عقل و ایجابات آنرا یکسو گذاشتم، کتاب و مدرسه را ترك کفتم و سوی شعر و نظم رفتم (مقصود رفتن سوی تصوف است).

مولانا جلال الدین ازین ملاقات طوری یاد میکند که آنرا مقدمه یی برای سلوك تصوفی میداند و ازین تصادف نیك خیلی راضی میباشد.

مولانا از صحبت مرشدی که هیچ کس او را نمی شناخت و نزد مردم مجهول الحال بود و قبلاً در سرزمین ترکیه دیده نشده بود استفاده های شایانی نمود. با وی در اتاق مخصوص می نشست و از فیوض الهی توسط وی مستفیض و مستفید میشد. همینکه وابستگان علمی و نسبی مولانا دیدند که آن دانشمند دیگر در مجلس آنها نیست و آن سر حلقه علم و فضل جای خود را در حلقه تدریس، در مساجد و در محافل خصوصی خالی گذاشته و درویشانه راه مرموز آن درویش را گرفته ناچار بر آن مهمان فقیر شوریدند، برو طعنه ها زدند و بروی تهمت کردند. شمس ناچار شد تا قونیه را ترك

گوید. این غیاب وی توسط توطئهء ظاهر بینان کدام فایده نه بخشید زیرا مولانا به حال اولی و برکیفیتی که آرزو داشتند برنگشت و درهمان خلوت به حال تنهایی باقی ماند و به اصطلاح از آن آنها نشد. مولانا به علاوهء آنکه در انزوا و تغییر حال عزم را سخ کرده بود ازین عمل کسان خویش نهایت منزجر گردیده رنج مردم را دوبالا ساخت زیرا قبلاً از دوری و تغیر حال مولانا نا آرام بودند، این بار هم از دوری وی و هم از آزردگی اش رنج داشتند. مولانا دیگر آن مولانا نبود که برود و بر صدر مجلس بنشیند، به یکی فتوی دهد و از احوال دیگری بپرسد. منزوی بود ، منزوی ترشد. ناله ها سرمی داد و شمس می گفت. از فراق شکایت ها می کرد و با کسانیکه سبب غیبت مرشدش گردیده بودند قطع علاقه کرد. شعر می گفت و از مردم دوری می نمود. کسان مولانا به اشتباه خود پی برد ه از مولانا اجازه خواستند تا بروند و آن گم شده را بیاورند. پسر مولانا (سلطان ولد) داو طلب این سفر شد و روانه دمشق گردید. وی پیام پدر بزرگوار را با خود داشت تا به هر وسیله که شده باشد شمس غروب کرده را بار دیگر به طلوع از افق قونیه دعوت نماید. خیلی ها رنج کشید تا این درویش بی نام و نشان و منزوی را دریابد زیرا که کدام موضع معین و نام معروف نداشت، نه صاحب کدام تدریس و نه گرداننده کدام خانقاه تصوفی بود تا او را به زودی دریابد و سراغش آسان باشد. مجبور بود به طرز مجهولی در پی مجهول برود ، اگر از کسی هم می پرسید کمتر کسی از گمشده نشان میداد. بالاخره او را یافت و با الحاح و اصرار توانست او را به قونیه بر گرداند.

چشم مولانا دوباره به دیدار مرشد روشن و دلش شاد شد. گم شده خود را یافت و صحبت ها را باوی از سر گرفت. کسان مولانا دوباره شوریدند و جفای اول را از سر گرفتند تا آنکه شمس دوباره پنهان شد. این اختفای نهائی در ٦٤٥ هجری بود. مولانا درین بار نهایت متأثر گردید. کسیکه می گفت شمس کشته شده مولانا خشمناك می شد و پاسخ می داد: که می گوید که شمس مرده؟ کسیکه چنین می گوید دشمن شمس است. شمس آفتاب است و نمی میرد.

ازین رو مولانا انزواء را وسیله راحت فی الجمله دانست و گوشه ای را اختیار کرد. گاه عبادت می کرد و وقتی به یاد مرشد مخفی شده، خویش شعر می گفت. به گمان اغلب دیوان شمس در همین حال انزوا به وجود آمده است. موصوف نام مرشد را در مقطع هر شعر یاد کرده و در ظاهر چنین فکر می شود که این دیوان از مؤلفات شمس باشد زیرا عادت این بود که شاعر نام خود را در مقطع شعر دری درج می کرد. چنانکه در دیوان اکثر بلکه تمام شعرای فارسی متقدم و متأخر، نام شاعر در مقطع غزل آمده است. اما این دیوان از آثار مولانا بوده و غالب گمان آنست که در غیبت دوم شمس تألیف شده است.

مولانا به سلوك تصوفی از طریق جذبه و حب علاقه مند است و راه را از همین جا آغاز می کند. وی پس از آشنایی با تصوف، ترکیز یا تمرکز فکری خود را بر یك نقطه معین تحت اوامر حب و دوستی دنبال می کرد. بعد از آنکه مرشدش برای همیشه او را ترك گفت وی را از یاد نکشید اما به مقصد داشتن یك همراز جذبه و سلوك، روی همان ترکیز فکری، با صلاح الدین زرکوب طرح دوستی و رفاقت افگند. موضوع صحبت آنها را قضایای تصوفی و یادی از مردان خدا تشکیل میداد. این دوست راست کار که تا جائی اسباب تسلی مولانا را در غم فراق شمس فراهم ساخته بود دیری نگذشت که جهان فانی را در سال ٦٥٧ هجری وداع گفت. پس از وفات وی، حسام الدین متولد سال ٦٢٣هجری در نقطهء حساس ترکیز فکری و تصوفی مولانا قرار گرفت. این دوست اخیر پیوسته می کوشید تا با مولانا در راه سلوك یار و مددگار باشد. این دانشمند به علاوهء آنکه هم صحبت خوب و جلیس اهل دل برای مولانا بود، خدمت دیگری را نیز انجام داد که این خدمت نه تنها برای کسان و وابستگان مولوی و نه تنها برای هم وطنان مولوی و سرزمین ترکیه در نظر گرفته شد بلکه خدمتی بود که اگر از آن خدمت بجهان اسلام در ساحه تصوف و ادب تعبیر نماییم، جا دارد. این خدمت بزرگ عبارت از آنست که مولانا را به تألیف مثنوی، تنها کتاب جامع تصوفی واداشت. وی همین که لطف مولانا را دربارهء خود از اندازه زیاد دید برایش پشنهاد کرد تا کتابی

در رشته تحریر در اورد که در راه معرفی روش تصوفی و سلوك عارف مرجع گفته شود. مولانا هر گز آرزو نداشت به این درخواست وی پاسخ مثبت دهد. گویا آرزو داشت که نظریات وی در سینه ها محفوظ بماند و در قلمرو کاغذ و نوشته قرار نگیرد. این شاگرد محبوب از طلب دست بر نداشت و پیوسته می گفت حیف است که از این دانشمند اثری نماند. آخر کار به آن کشید که استاد بزرگوارش، اقتراح او را پذیرفت اما خودش حاضر به آن نه شد که قلم بردارد و بنویسد بلکه حسام الدین را وظیفه داد تا آنچه برایش املا کند در قید تحریر آورد. کار حسام الدین شروع شد. مولانا شعر می گفت و او می نوشت و گاهی اشعار استاد خود را به لحن خوش آیند در مجلس استاد تکرار میکرد تا از یکطرف از فراموش شدن اشعاریکه در قید ثبت نیامده جلوگیری کرده باشد و از سوئی توجه مولانا را به این جلب نماید تا اگر اشتباهی در حفظ آن رخ داده باشد بوسیلهء مولانا تصحیح شود.

حسام الدین خوب میدانست که کدام وقت مناسب است تا استاد را به انشاد شعر تازه یی ملتفت سازد و چه وقت این مساعدت صورت گرفته میتواند. از همین جاست که مولانا جلال الدین بلخی رومی از وی به خوبی یاد کرده است زیرا در بمیان آوردن آثار ارزندهء وی مساعی جمیله به خرج داده است.

مولانا عقیده دارد که معلومات تصوفی در کسب علوم دیگر کمك به سزا می نماید زیرا که اصل تصوف از صفای قلب و پاکی قریحه سرچشمه میگیرد و این دو باعث میگردد تا انسان پیوسته متوجه دانش بوده و وقت خود را در راه تحصیل علوم و وصول به کمال صرف نماید و جز به آن به کار دیگری مشغول نگردد. وی در تشبیه معقول به محسوس گاهی هم به قصه های خیلی رکیك استدلال میکند چون مقصود وی توضیح است، لذا از ایراد چنین حکایات باکی ندارد و نمی هراسد که مردم طعنش کنند و بگویند دانشمندی چون مولانا را مناسب نیست که چنین حکایات رکیك و زننده را در تألیف خویش درج نماید. وی در راه تصوف علمی کار دیگری نیز انجام داده واینست که میان تصوف و دیگر علوم آشتی را بمیان آورده و روی این اراده بسی قضایای

تصوفی را در حل مشکلات کلامی بکار برده است.

روش مولانا در تألیف تصوفی و تعبیر سلوك و دقایق آن با تدریس علومی که قبلاً به آن اشتغال داشت رابطه مستقیم دارد، چه وی به حیث دانشمندی به این کار آغاز کرد که از تمام علوم رائج آنوقت اطلاع کافی داشت و طرز استفاده از ان را در تألیف تصوفی خوب میدانست. یکی از مزایای دیگر منهج تصوفی وی آنست که مطابق به ایجاب جوامع بشری سخن میگوید و به حیث دانشمندی وارد محفل میشود که انفعالات محیطی را خوب درك کرده است و به زبان خود مردم با آنها راز می گوید. وی به مطاوعت فعل و انفعال آگاه بود و در تألیف خود سعی ورزیده تا فعل را طوری وارد نماید که انفعال و قبول اثر را در پی داشته باشد.

فصل سوم

مولانا جلال الدین و نی

مثنوی مولانا از نی آغاز میشود و مولانا ناله های نی را در اثر فراق از نیستان میداند. قصه نی و سماع و عشق که مولانا به هر سه آن علاقه زیاد دارد و پیوسته در ان باره سخن می گوید، ارا کین عمده سیر فکری مولانا را تشکیل میدهد.

وی عشق داشت، عشق به مشاهده، انوار الهی، عشق به وصول کمال، کمالی که انسان برای رسیدن به آن به دنیا آمده است. عشق به سعادت جامعه، عشق به نفع رسانی به دیگران، بجهان بشریت که اساس فلسفه اسلام را تشکیل میدهد. پیامبر صلی اللّه علیه وسلم فرمود (بهترین مردم نفع رسانده ترین آنها بمردم است). برای تحریك این عشق و دریافتن رموز آن گاهی مولانا مجلس سماع برپا میکرد، شعر می سرود، نی می شنید. این صدای نی را دیگران به شکلی و او به رنگی تعبیر میکرد. دیگران از آن آواز جز یك صدای عادی چیز دیگر نمی دانستند ولی مولانا و هم مجلسان وی از آن صدا ناله ها میشنیدند و حکایتها سمع میکردند. گاهی هم این نی به قوه عشق و به نیروی سماع همه را به رقص می آورد، می رقصیدند و ناله می کردند. اما نه رقصی که شهوانی باشد بلکه رقص و حرکات ناشی از جذبات تصوفی که گویا اهتزاز رشته های نهایت باریك قلب ازین همه متحسس گردیده قلب را سوی حرکت غیر عادی سوق میداد و آن حرکت سبب میشد تا جسم به حرکت افتد، بچرخد، بنالد، بسوزد و ازین سوز راهی به وادی معرفت باز کند، روزنه ای دریابد که از آنجا میتوان بسی رموز را کشف کرد، به زنده گانی دعوت شود که این جهان و آنچه از لذائذ در آن قرار دارد به یك لحظه، آن حیات همسری کرده نمیتواند.

مولانا با درك قسمتی از حقایق و جلیسان وی با مشاهده، شمه یی از اسرار آن، خود ها را نسبت به دیگران خیلی متفاوت می یافتند. به حال کسانی رحم میکردند که از آن بوستان زیبای معرفت اطلاع ندارند و این جهان را جز خورد و نوش چیز دیگری نمی پندارند. لذا مردم را سوی سلوك می خواندند و در نشر افکار خویش سعی می ورزیدند.

آنها به حال دیگران اندیشه داشتند که چرا هر لحظه خود را سوی هلاکت و بدبختی سوق می دهند و در ایجاد فتنه و فساد دریغ ندارند؟ چرا دنیا را مزرعه آخرت نمیدانند تا درین جا درباره حیات ابدی آنجا فکری نمایند؟ آیا دیوانه اند؟

درین میان مردمی بودند که بعضی به آن دعوت های خالصانه جمعیت تصوفی مولانا گوش میدادند. یا خود وارد حلقه می شدند یا از دوستداران و مؤیدین این جمعیت بحساب می آمدند. ولی کسانی هم بودند که مولانا و کسان او را دیوانه می پنداشتند و آنها را مجانین خطاب میکردند. غافل از انکه خود دیوانه بودند؛ زیرا که از حقائق بی خبر و غرق لذائذ حیات گردیده هیچ نمی دانستند که جهان نه آنست که آنها فکر کرده اند.

مولانا در مثنوی از نی آغاز میکند و میگوید: بشنو از نی که چگونه حکایت میکند. این آواز شکایت جدایی است زیرا که از نیستان بریده شده والم فراق را چشیده است. هر کسی که از اصل خویش دور ماند آن روزگار اولی را یاد میکند و بر یاد آن ناله ها می کند. هیچ کسی از راز درونی من اگاه نیست. هر یکی به گمان خود یار من شد ولی از اسرار من اطلاعی نه جست. کجاست آن بصیرتی که راز مرا ببیند؟ کجاست آن گوشی که ناله هایم را بشنود؟ روح با جسم خیلی نزدیك است و زیر فرمان آن میباشد اما هیچ گاه نتوانسته روح را ببیند زیرا اجازه، این دیدار را نیافته است.

مولانا در قصه نی مسایل آتی را ذکر کرده است:

ناله، نی از درد جدایی، قضیه روح و بدن، نا ممکن بودن دیدن روح با وصف نزدیکی به بدن، آتش عشق، فنای روزگار آن و بقای تنها ذاتی که جاودان است و

خداوند کریم است، ضرورت آزاد شدن انسان از قید طلاء و نقره، عشق بحیث محرک اولی هر متحرك، مرده بودن عاشق و تحت حجاب بودن وی و زنده گی اصلی و حقیقی معشوق.

اینك بعضی مطالب این داستان را مورد توضیح قرار می دهیم:

اول قضیه روح و جسد

ارتباط روح با بدن و کیفیت پیوستگی آن ها مورد بحث و تعمق دانشمندان علم کلام قرار گرفته است. درین عصری که بنام عصر تسخیر فضا و عصر پیشرفت های محیر العقول بشری یاد میشود دست بشر به بسی از زوایای تاریك کائنات رسیده ولی درباره، تحلیل قضیه روح و بیان کیفیت آن ها عاجز و بیچاره میباشد. جهان بشریت با این همه موفقیت های شایان، مجبور است که به رمز روح نا آگاهی خود را اعلام بدارد و بگوید که درباره، روح همان قول خداوند کریم کافیست که میفرماید: «**ویسئلونك عن الروح قل الروح من امر ربی وما اوتیتم من العلم الاقلیلا**- *(ای رسول ما) ترا از حقیقت روح می پرسند جواب ده که روح به فرمان خداست (و شما به حقیقت آن پی نمی برید زیرا) آنچه از علم بشما دادند بسیار اندك است (و حقیقهٔ چیزی را به علم اندك خود در نمی یابید)*.[1]

این فرمان الهی درباره روح، ١٤ قرن قبل گوشزد شده و تاکنون و تا قرون دیگر نیز به همان حال باقی است و عقل بشر از درك حقیقت آن و کیفیت سیطره و تسلطش بر بدن و دیگر کیفیت های خاص آن به کلی عاجز میباشد.

مولانا به عبارت مختصر و واضح چنین وانمود کرده که قرب و بعد در راه دانش و آگاهی از روح اثری ندارد و نمیتوان گفت که چون روح در نهایت نزدیك با بدن قرار دارد و باید تحت احاطه علم قرار گیرد. نی و هر گزنی! چه نزدیکی چیزی و راه یافتن به حقیقت یك شی چیز دیگریست. ادراك به معنی قبول فیضان الهی آنوقت به معلوم و مدرك تعلق میگیرد که اجازه و دستور مدرك کل یعنی ذات بی چون الهی درمیان

(١) الإسراء: ٨٥.

باشد. هرگاه این دستور وجود نداشته باشد راه ادراک نیز به کلی مسدود خواهد بود.

مولانا عقیده دارد که ادراک تنها وسیله علم به معلوم نبوده بلکه عوامل دیگری که اهم آن اذن و دستور است نیز باید باقوه ادراک یکجا شود تا بتواند مطلوب را به دست آرد. وی درین نظر با آن عده فلاسفه مخالفت مینماید که آنها وجود مسبب را هنگام وجود سبب ضروری میدانند و میگویند هرگاه سبب علم بمیان آید علم به معلوم از لوازم آن حساب میشود. وی در اثبات مطلب خویش به روح و جسد استدلال میکند که با وصف قرب زیاد که باید ادراک میان آنها و علم جسد به کیفیت روح درمیان باشد در حالیکه تا کنون بدن انسان و عقل انسانی نتوانسته بفهمد که روح چیست؟ گرچه فلاسفه نیز درباره، روح و بدن همین عقیده را دارند اما ادراک را به دستور مربوط نمی دانند و این نا رسایی عقل را درباره، روح به عوامل دیگری متکی میدانند که اذن و اجازه در ردیف آن عوامل قرار نمیگیرد. درباره، روح و جسد از ناحیه عدم علم آنقدر فرق میان نظر مولانا و نظر فلاسفه وجود ندارد. اما اصل اختلاف درین است که از نظر دانشمند بلخ، هیچ علم بدون اذن و دستور متصور نیست. اما از نظر دانشمندان فلسفه به مجرد وجود اسباب، علم باید به معلوم حاصل شود و کدام اذن و دستوری ضرورت ندارد.

دوم آزاد شدن انسان از قید طلا و نقره

این قضیه مهمترین موضوع تصوف و اخلاق را تشکیل میدهد چه تا وقتی که انسان حب دنیا و لذائذ آنرا (البته به قدر امکان) ترک نگوید نمیتواند مراحل تصوفی را طی نماید. این ترک همان زهدی است که اهل تصوف همواره درآن باره حرف زده اند. درحدیث شریف چنین وارد است"حب الدنیا راس کل خطئه دوستی دنیا سرآمد همه گناه هاست». زهد نزد صوفیه همان است که نگذارد دوستی مادیات به حدی برسد که به حیث مبدأ خطایا اساس گناهان قرار گیرد. درین جا باید غرض رفع اشتباه کسانی که ازین حدیث واز قانون زهد تصوفی به بیکاری وتنبلی تعبیر می نمایند بایدگفت که: مقصود از ترک دوستی وغرض از زهد آنست که نه باید انهماک در امور دنیا به حدی

برسد که مشغول لذائذ گردیده واین انهماك مایه بدبختی های گونه گون گردد.چه اصل دنیا وتحصیل مال وثروت غرض توزیع بهتر وعادلانه تربه همگان وبه کار رفاه انسان وآبادی وطن وجامعه می باشد ومخصوصاً اگردرآن ایثار وفدا کاری وجود داشته باشد، در دستور اولی دین مقدس اسلام قرار دارد. کسیکه کار میکند، ثروت تولید میکند وآنرا در راه رفاه ونفع رسانی به دیگران یا دستگیری از همنوعش به کار میبرد مسلمان خوب وانسان بر تر است. این نوع ثروت اندوزی که به مقصد بهره کشی از دیگران نباشد مشمول قانون زهد وتقوی نیز میباشد. این نوع ثروت اندوزی عامل نیك "حب الدنیا... " گفته میشود. توجه لازم است ثروت اندوزی ومال دنیا خود رأس گناهان وبدبختی هاقلمداد نشده بلکه دوستی آن مایهء فساد دانسته شده است که البته تمام انحرافات تحت عنوان همین دوستی منفی وپابند به لذائذ داخل شده میتواند. کسیکه زراعت میکند واز حاصل آن به سود هم نوع وآبادی وطن استفاده می کند در شمار دنیا دوستان نمی آید زیرا محصول کار خود را در راه خیر وصلاح صرف کرده است. اما کسیکه ازحاصل زراعت بهره دهقان خود را عادلانه نمی دهد وثروت حاصله از آنرا در راه خوش گذرانی وآزار دیگران صرف می کند، بی عفتی می کند وبر دیگران خود را بر تر می شمارد و وسایل هلاك دیگر ان را آماده می کند، به ناموس مزدور ودهقان یا انسان دیگری تجاوز می کند، چنین انسان حب دنیاغرق شده به درد جامعه نمی خورد ودوستی ثروت را بر دوستی انسان برگزیده است. این شخص به مصداق حدیث شریف گرفتار سرامدگناهان است. فنای تصوفی ودل نه بستن به غناء، حجابی را که میان سالك ومطلوب حقیقی ومقصود اصلی وجود دارد از میان بر میدارد. این فنا بعد از طی مراحل به فنا از ذات وبقا در مطلوب حقیقی می گردد وراه رابه سوی وصول باز میکند که قضیه وحدت الوجود از همین جامنبع می گیرد. مولانا درباره زهد وتقوی وترك زر وسیم چنین گفته است: "تاکی اسیر سیم وزر خواهی بود ؟ این قید وزولانه را بشکن. اگر خواسته باشی دریا را در کوزه بگنجانی ممکن نیست؛ چشم حریص هیچ گاه سیر نمی شود. صدف تاقانع نگردد پردر نمی شود. مولانا درین چند جمله استعاره وتمثیل رابه کاربرده است و مقصود وی ازهمه آن است تا میان حیات روحی وحیات مادی مقایسه نموده وتوصیه نماید که توجه به حیات وسعادت ابدی وتعمق درحیات

زودگذر دنیوی از ضروریات اولیه هر مسلمان به شمار میرود. وی به یك اسلوب دقیق باقوة وحرارت از فنای تصوفی در پرتو عشق دفاع می کند واین فنا را از یکطرف بازهد وبیرون شدن ازسیم وزر مربوط می سازد واز جانبی آنرا سبب بقای ابدی می داند. وی این توصیه را درچند جا به عبارات مختلف وتعبیر های جداگانه ادبی بیان کرده وهمه رابه رمز فنا و بقا دعوت می نماید. درجای دیگرچنین می گوید: روحی که جز حب حقیقی شعار دیگری ندارد بافلسفه وجودکه سراسر محبت است توافق دارد. اما روحی که این شعار نصیبش نگردیده بهتر است که به کلی نباشد زیرا که وجودش غیر از عار چیز دیگر نیست. مردم می پرسند که حب چیست؟ دوستی چه معنی دارد؟ درجواب باید گفت حب ترك اراده را گویند.

مقصود مولانا در ترك اراده آنست که محب جز رضای محبوب چیز دیگری را در دل راه ندهد واراده، خویش را تابع رضای او سازد که درین حال اراده اش به حکم معدوم حساب می شود واراده ترك شده به شمار میرود. ترك اراده خود وطلب اراده الهی از بسیار احادیث وآیات قرآن مفهوم می شود از آنجمله آیة:

«یاایهاالذین آمنو لا تلهکم اموالکم ولا اولادکم عن ذکر الله ومن یفعل ذلك فاولئك هم الخاسرون- *ای اهل ایمان مبادا هرگز و فرزند انتان شما را از یاد خدا غافل سازند و کسانیکه به امور دنیا از یاد خدا غافل شوند آنها به حقیقت زیانکاران عالمند*»[1] وآیه، «انمااموالکم واولادکم فتنة والله عنده اجر عظیم- *به حقیقت اموال و فرزندان شما اسباب فتنه و امتحان شما هستند (چندان بر انها دل نبندید که) نزد خدا اجر عظیم است*»[2] میباشد وهم حدیث حضرت رسول الله صلی علیه وآله واصحبه وسلم است که می فرماید:

«دعوا الدنیا لاهلها من اخذ من الدنیا فوق ما یکفیه اخذ حتفه وهو لایشعر». آیات واحادیث دیگری نیز درین باره وارد است.[3]

---

(۱) المنافقون: ۹.
(۲) التغابن: ۱۰.
(۳) ازحدیث انس (رضی الله عنه) که آنرا ابن حبان ضعیف دانسته است.

همینکه کتب صوفیه را ورق می زنیم در اکثر آنها راجع به مذمت دنیا وترك زخارف آن مطالبی می یابیم. مولانا نیز در مثنوی وسایر مؤلفات خویش درین باره تذکر داده است. ازینرو لازم میدانم تا جهتی که درآن ذم دنیا ومال قرار گرفته وجهتی که در آن مال وثروت مورد مدح قرار گرفته است تفکیك شود: آیة قرآنی همانگونه که از دنیا بد گفته در جای دیگر آنرا توصیف نموده ودرآیة "...ان ترك خیراً ..." دنیا راخیر دانسته ودر حدیث شریف وارد شده که «نعم المال الصالح للرجل الصالح- مال خوب برای شخص خوب بهتر است».[1] و در حدیث دیگر چنین آمده که " كاد الفقر ان یکون کفراً- فقر به کفر نزدیك میشود». که البته آن اشخاص که از کثرت فقر به انحراف میگرایند شامل این حدیث شریف میگردند. درین جا باید وجه جمع رامیان این دو نظر ودو فرمایش به دست آریم.

نخست باید به حکمت مال ومقصود آن نظر نمائیم تا مشاهده کنیم که چگونه از یك جهت خیر واز جهت دیگر شر گفته میشود. اگر مقصود از بدست آوردن مال آن باشد که وسیله مقاصد صحیح قرار داده شود وتوسط مال وثروت در راه علم خدمتی انجام شود، از بینوایان و محتاجان دستگیری به عمل آید، مؤسسات خیریه ومساجد آباد شود، فریضهء حج ادا شود و توسط آن دیگر اعمال صالحه بمیان آید جای شك نیست که چنین مال خیر بوده و هیچگاه آنرا مذموم گفته نمیتوانیم. چنین ثروتی هیچگاه در سلوك تصوفی ما نعی ایجاد نمیکند. و اگر بالعکس تحصیل مال برای مقاصد زشت صورت گیرد و به منظور اذیت و آزار مردم، پیروی از خواست های نفسانی، سود خواری و در بند کشیدن دیگران باشد واضح است که جمع آوری آنهم از راه شبهه حرام بوده و چنین ثروت به یقین مانع تجلیات انوار تصوفی قرار می گیرد، مال مذموم مشمول مالی است که آنرا قرآن کریم و حدیث نبوی صلی الله علیه وسلم بد گفته است. مولانا در بد گفتن دنیا همین نوع دوم را اراده میکند و آنرا مانع پیشرفت سلوك تصوفی میداند.

---

(۱) از حدیث عمرو عاص به سند صحیح احیاء علوم الدین تالیف امام محمدغزالی رح جلد۲صفحه۲۲۷.

مولانا درین توصیه تنها نیست، چه اکثر دانشمندان تصوف به ضرورت فراغت قلب از مشاغل دنیا از حب درهم و دینار توصیه میکنند. در جمله فلاسفه هم کسانی وجود دارند که ثروت و مال را در بعضی حالات منافی وصول به کمالات می بینند. از آنجمله ابن سینا فیلسوف معروف جهان است که در کتاب خویش به نام اشارات و تنبیهات مطالب ذیل را ثبت کرده است.

تنبیه

عارفین پاك طینت هرگاه از تاریکی مقارنت بدن رهایی یابند و مشاغل را کنار گذارند به عالم قدس آشنا میشوند و سعادت را به دست می آورند و کمال اعلی در آن ها منقوش میگردد.

ابن سینا درین گفتار خویش وصول به مدارج را به واسطه کنار گذاشتن مشاغل دنیوی توصیه میکند و مقصود از مشاغل، همان مشغولیت هائی میباشد که مانع سلوك عرفانی میگردد و مشغولیت در راه تحصیل مال نیز در ان مشاغل عام شامل است. اما اگر در مشاغل همان فرق را قایل گردیم که قبلاً تذکر دادیم، در آن صورت ابن سینا نیز از تحصیل ثروت و مشغول شدن درین راه منع نمیکند. این هم یك قول دیگر وی:

تنبیه:

این لذت روحی وقتی به دست می آید که از مشاغل دنیوی کنار شویم. در آن صورت نفوس ما با وصف آنکه در جسد مقید میباشد ازین لذت بهره مند میشود.

ناگفته نباید گذاشت که درین مقایسه میان کلام مولانا جلال الدین و کلام فلاسفه تنها از ابن سینا نام بردیم و اقوال فلاسفه دیگر را ذکر نکردیم در حالیکه اکثر فلاسفه درین باره تذکراتی داده و راجع به عرفان تصوفی و زهد نظریاتی ارائه کرده اند. زیرا میان کلام ابن سینا در باب زهد و کلام مولانا جلال الدین مشابهت زیاد وجود دارد. چه مولانا در آغاز کتاب مثنوی پس از یاد آوری اموری که زهد به آنها تعلق میگیرد

درباره عدم پابندی به سیم و زر تصریح کرده است. ابن سینا درباره عرفان و زهد چنین می گوید: «عرفان از چهار چیز آغاز میشود: تفریق، نفض، ترك و رفض. وی این مبادی چارگانه را اساس زهد تصوفی میداند. تفریق عبارت است از جدا کردن نفس از مشاغل دنیوی. نفض بمعنی تکاندن وجود از تمام ناپاکی ها، ترك عبارت است از تخلیه و انقطاع و رفض عبارت است از ترك همه اشیاء و مشغول شدن به عبادت و این ترك باید طوری باشد که بدیگر اشیاء به کلی اهمیت داده نشود و درباره، آنها اهمال مطلق درمیان آید. لذا میان ترك که در آن اهمال و عدم مبالات کلی اراده نشده و نفض که در آن ترك کلی و اهمیت ندادن به اشیا است فرق بمیان آمد.[۱] ابن سینا به غرض تحقیق معنی زهد عبارت دیگری را نیز ذکر کرده و اینست:

زهد نزد غیر عارف یك معامله بسان معامله تجارتی میباشد که میخواهد به واسطه متاع خویش آخرت را خریداری نماید. اما عارف در زهد خویش میخواهد از غیر حق قطع علاقه کند و سوای حق بر هر شی تکبر کند.[۲]

ابن سینا درباره، عشق نیز کلماتی را به یاد گار گذاشته که از آن جز حب تصوفی نمیتوان چیز دیگری را اراده کرد. وی درین باره چنین میگوید:

«عشق عفیف آنست که در آن سلطان شهوت هیچگونه راهی نداشته باشد».[۳]
مولانا نیز به راز های بالا بلند عشق قایل بوده و در چند جا از عفت در عشق یاد کرده و عشق حقیقی همان را میداند که به عرفان و زهد به خدا تعلق گیرد و درین باب چنین میگوید: کسیکه لباس خویش را در عشق پاره نماید از حرص وعیب پاك میشود. معشوق کل و عاشق حجاب است، معشوق زنده و عاشق مرده است.

این تشابه نظر میان مولانا جلال الدین بلخی رومی و نظر ابن سینا سبب گردید تا بعضی مردم چنین عقیده نمایند که مولانا به سخنان ابن سینا متأثر گردیده و از پیروان او محسوب می شود اما در حقیقت هیچ گونه تأثیر و تأثری میان این دو دانشمند سر

---

(۱) (۲) اشارات و تنبیهات فصل سوم نمط نهم.
(۳) مرجع گذشته.

زمین بلخ نبوده هر یك راه خاصی داشت. مولانا دارای فکر آزاد واصیل و غیر تقلیدی میباشد که هر آنچه را یاد میکند زادهء تجارب تصوفی وسیر در ساحه وسیع عرفان است.[1]

طوریکه تصوف اسلامی را نمیتوان بحیث یك استمرار و دوام طبیعی تصوف مسیحی، تصوف یهودی، تصوف هندی و تصوف فارسی دانست و از اصالت آن چشم پوشید، نظرات دانشمندان تصوف را نیز نمی توان یك استمرار و دوام طبیعی فلسفه و نظرات فلسفی حساب کرد. گرچه ابن سینا یك فیلسوف مسلمان و دارای نظریات عرفانی عالی میباشد و در پیروی آن در قسمت نظریات تصوفی کدام عیبی به مولانا راجع نمی گردد. اما چون این پیروی اصلاً وجود نداشت و مفکوره مولانا بذات خود مفکوره اصلی خودش بود و بعد از دیدن سخن میگفت نه باید به این تقلید دو راز واقعیت عقیده کرد. از همین جا باید گفت که مولانا دارای ذوق تصوفی و طبع ادبی و از جمله محققین آزاد منش جهان اسلام است که نام وی برای همیشه در تاریخ علم و ادب و ذوق و شعر و تصوف زنده خواهد بود. وی مایه افتخار جهان اسلام و بالاخص مردم افغانستان میباشد و خواهد بود.

(۲) اقبال لاهوری در مقایسه ی مولانا و ابن سینا می گوید:

بو علی اندر غبار ناقه گم		دست رومی پردهء محمل گرفت

فصل چهارم

مسأله وحدة الوجود و نظر مولانا جلال الدین در ان باره وحدة الوجود چیست و جذبات تصوفی در آن چه تأثیری دارد؟

نظریه وحدة الوجود در کدام عصر ظهور کرد؟ آیا مولانا از اهل این مسلك و این نظر بود؟ مردم عوام در قضیه، وحدة الوجود به کدام موقعیت قرار دارند؟ بحث فلسفی پیرامون وجود چه وقت و چگونه آغاز شد؟

آیا وجودیکه از آن در تصوف بحث میشود عین همان وجودیست که فلاسفه در آن باره بحث نموده اند یا غیر از آن است؟

این ها سوال هاییست که درباره وحدة الوجود باید مطرح گردد. درین فصل میخواهم تا جائیکه ممکن باشد به این پرسش ها جواب داده شود.

مهمترین قضیه تصوفی که از چند قرن به این طرف مورد بحث و نقاش دانشمندان تصوف قرار گرفته قضیه وحدة الوجود میباشد که آنرا هر یك از نگاه خویش تحلیل نموده است.

مولوی جلال الدین را از جمله صوفیه قایل به وحدة الوجود میدانند. طریقه، معروف به مولویه که به مولانا جلال الدین منسوب است در افغانستان، عراق، ترکیه، پاکستان و بیشتر در سرزمین مصر شهرت دارد. این طریقه متکی به اساساتی میباشد که از یك نگاه با آرای وحدة الوجود موافقت دارد. زیرا که در آن از فنای صوفی سخن زده

میشود اما نمیتوان بصورت یقینی و قطعی گفت که این طریقه صرف وحدة الوجودی میباشد زیرا که در آن افعال و اعمالی هم وجود دارد که با نظر وحدة الوجودی آنقدر وفق نمی نماید. درینجا به جواب سوالات مطرح شده می پردازیم:

قضیه وحدة الوجود چیست؟

این قضیه با آنکه از مهمترین قضایای تصوفی محسوب میگردد شکل اصلی آنرا کمتر مورد تحلیل می یابیم. باید گفت که: وحدة الوجود یك مركب اضافی بوده از دو جزء یکی وحدت و دیگری وجود ترکیب یافته است. می باید نخست وجود را بشناسیم و مذاهب فلسفی را دربارهء وجود اصلی و وجود ظلی شرح کنیم و بعد از آن مشاهده کنیم که آیا وجود و موجود نزد اهل تصوف یکی است یا باهم مغایرت دارند؟

درین مورد فلاسفه اختلاف نظر دارند. بعضی از آنها هر دو را یکی میدانند و برخی به اختلاف آن اعتراف دارند. آن عده که وجود را امر عرضی میدانند چنین میگویند که وجود چیزی و موجود چیزی دیگری است زیرا که وجود بر موجود عارض شده است.

کسانیکه وجود را به (ما به الموجودیة) تفسیر میکنند آنرا عین موجود میدانند. به همین ترتیب وحدة را نیز باید تعریف کنیم. آیا وحدة اجمال قبل از تفصیلی را گویند و یا معنی حقیقی وحدة مطلوب است. هر يك ازین مطالب مورد بحث فلاسفه و صوفیه قرار گرفته است. از نگاه شکلی و ظاهری يك تشابه میان وحدة الوجود نزد اهل تصوف و وحدة الوجود نزد فلاسفه و حکمای مشایی می یابیم. اما همینکه دقت نمائیم به این عقیده می رسیم که این تشابه تنها لفظی بوده که هر دو نظر تحت عنوان وحدة الوجود قرار گرفته است. اما اصل معبر عنه یا محکی عنه به کلی مغایرت دارد. آنچه را حکما وحدة الوجود میخوانند در طرف مقابل آن وحدت الوجود قرار دارد که صوفیه به آن معتقد میباشند.

عبارت وحدت الوجود را در اصطلاعات اسماعیلیه، قرامطه و اخوان الصفا به کثرت می یابیم. ولی آنچه را دانشمندان دیگر اراده می نمایند با آنچه مقصود علمای تصوف

است فرق بارزی دارد.

طبقه اهل تصوف نخست مشاهده میکنند سپس تعبیر می نمایند اما دیگران تصور میکنند و مطابق به فرضیه یا تصور خویش به تعبیر می پردازند.

نظر وحدت الوجود را در اقوال حلاج و ابن فارض و بایزید بسطامی و ابن عربی و دیگر شعرا و اهل تصوف می یابیم. اما نمی توان چنین گفت که تمام اهل تصوف کسانی میباشند که همین راه را دنبال کرده اند.

یکی از مؤلفین مصری چنین میگوید که تمام صوفیه بعد از شیخ اکبر محی الدین ابن عربی راه او را دنبال کرده اند.[1]

این نظر را باید به شدت رد کرد زیرا صدها صوفی و دانشمند بعد از ابن عربی بمیان آمده اند که با نظر او مخالفت دارند. چنانکه قبلاً گفتیم اصل تصوف همان جذبه و نور و مشاهده است و نمی توان درین مشاهده تقلید قولی و تصور را راه داد. هر آنچه صوفی عارف و سالك می گوید قیل و قال نیست بلکه از دید خویش حکایت میکند.

صوفیه به طبیعت حال تابع جذبات و سلوك خویش بوده درین راه اکثر اوقات اختیار را از دست میدهند و نمیتوان حرکت صوفی را از جذب و انجذاب خالی دانست.

همین مؤلف مصری که قبلاً از او تذکر رفت این را هم افزوده است که سقوط قدرت فکری اسلامی سبب گردید تا بعضی نظریات فلسفی در ساحه تصوف اسلامی راه یابد.

طوریکه قبلاِ نظر این مؤلف مصری را رد کردیم این را هم اضافه میکنیم که حرکات صلیبی در سال های ٤٩٠-٦٩٠ بر فرهنگ اسلامی تأثیری وارد کرد ولی به هیچ صورت نمی توان گفت که این تأثیر بر جذبات تصوفی نیز کاری کرده توانست. زیرا جذبات تصوفی زاده طبع تصوفی بوده هیچ گاه نمیتوان آنرا متکی به عوامل خارجی دانست.

(١) این مؤلف داکتر عبدالقادر محمود است که نظر خویش را در کتاب الفلسفه الصوفیه فی الاسلام ذکر کرده است. صفحه (٤).

آنچه را اهل تصوف طی قرون متمادی در نظر داشتند این بود که چگونه میتوانند انوار الهی را کسب کنند و چگونه آنرا به مردم منعکس سازند. کسانیکه در آنوقت و هنگام تأثیر منفی عوامل اجنبی بر فرهنگ اسلامی، قلم برداشته اند تا به حیث چیز نویس و مقاله گرنه به حیث صوفی صاحب ذوق و سلوك و جذبه، از این طرف و آنطرف حرفی بگویند؛ اگر تحت سیر طبیعی این تحول قرار گرفته باشند به آن کاری نداریم چه اصل بحث در ان است که منصور حلاج، ابن عربی و هم مولوی جلال الدین (اگر یقیناً وجودی باشد) درین نظر خویش از کجا الهام گرفتند؟ آیا کدام مکتب فلسفی از آن ها چنین وجودی ساخت؟ یا اینکه مشاهده تصوفی و افاده و استفاده، افاضه و استفاضه سبب گردید تا آنها جملاتی را اظهار کنند که مؤید نظر وحدت الوجودی است؟

پاسخ اینست که در واقع و بر اساس حقیقت همین دوم است نه اول. چه هیچگاه آنها مکتب خاص فلسفی را دنبال نه کرده اند. بلکه مکتب و مدرسه و دانشگاه آنها همین مشاهدات و جذبات و انوار به خصوص خود شان بود نه امر دیگری. آنچه را به حیث اساس و مبدأ حرکت تصوفی آنها و امثال شان میدانیم قرآن کریم، احادیث نبوی صلی الله علیه وسلم و اقوال صحابه و تابعین میباشد. یقیناً در هر تحول سیاسی و فکری که در ساحه اسلام صورت گرفته است این اساس پا برجا بوده تحول و تغییری در آن رخ نداده است. سلوك اهل تصوف ازین جا آغاز شده که اسلام دین فطرت و توحید، دین تقرب به خداست که این تقرب توسط اعمال صالحهء فردی و اجتماعی حاصل میشود.

ما نباید توقع داشته باشیم که اهل تصوف دوش بدوش دیگران به راهی بروند که اهل عصر رهسپار آن راه اند. چه دیدگاه آنها با دیدگاه اهل عصر و اصحاب ظاهر و اهل قیل و قال فرق بارز دارد. این توقع را از کسی باید کرد که تصوف را در دل راه نداده قلم برداشته اند تا از اهل تصوف چیزی بنویسند و این را به آن پیوند دهند بدون آنکه خود اهل دل باشند. اگر آنها از سقوط بغداد در سال ٦٥٦ که به دست تاتار ها صورت گرفت حکایت میکنند و از سقوط فرهنگ اسلامی چه بدست مغل ها و چه به اثر جنگهای صلیبی قصه ها میکنند و اشك می ریزند حق دارند ولی باید گفت این

سقوط ها ، این گیرو دارها و این کشتن ها جذبه‌ء را کشته نتوانست. اگر صوفی قربان این واقعات شد و بمرد جذبه منحیث جذبه نه مرد و صوفی دیگری از کنجی برخاست و تصوف عملی را از خود نشان داد.

درین واقعات بسیاری از اهل فکر و علمای اسلام جان خود را از دست دادند ولی کسانی هم باقی ماندند که افکار غزالی (رحمة الله علیه) (متوفی سال ۵۰۵) و افکار ابن عربی و حلاج را در مفکوره خویش نگاه داشته باشند و آنرا پس از مساعدت فرصت نشر نمایند.

حوادث و واقعات گاهی حلقه های تصوفی را بر هم و درهم ساخته ولی دیری نگذشته که چنین حلقات بار دیگر عرض وجود کرده و گرم شده است و رسالت خود دوام داده است. بطور مثال:

در نیمه قرن پنجم، عواملی چند بمیان آمد که چراغ تصوف را در انعقاد مجالس تصوفی خاموش ساخت ولی دیری نگذشت که صلاح الدین ایوبی (۵۸۵) نشر آرای تصوفی و تشکیل حلقات را از سر گرفت.

این سیر تصوفی در مصر و دیگر کشور های اسلامی مدتها دوام کرد. گرچه ابن تیمیمه (متوفی ۷۲۸) بنوبه خویش راه عداوت را با اهل تصوف طوری در پیش گرفت که به زبان و قلم از آنها بد میگفت تا آنکه بدبینی و عداوت او اهل تصوف را به ضدوی شوراند و در نتیجه ناصر قلاوون حکمدار وقت امر کرد که ابن تیمیمه از قاهره خارج کرده شود.

حال پس از این تذکر مختصر و بحث در حاشیه پیرامون تصوف، به اصل مطلب که قضیه وحدت الوجود است بر میگردیم:

کسانیکه به وحدت الوجود میگر ایند چنین میگویند که موجود حقیقی یك ذات است و سایر موجودات وجود حقیقی ندارند و وجود آنها ظلی و اعتباری است و نمیتوان بر آنها نام موجود حقیقی گذاشت. معترفین به وحدت الوجود ، بعضی پیروان حلاج گفته میشوند و برخی از آنها همان راهی را اختیار کرده اند که شیخ اکبر محی الدین

ابن عربی به آن میرفت. به عبارت دیگ : صوفیه وجودی به دو دسته تقسیم میشوند؛ یك دسته آنها در فنای مطلق و به ظهور تجلی در هر شی قائلند و به منصور حلاج مشابهت دارند و دستهء دیگر میگویند که:

خداوند کریم واحد، حق و وجود مطلق است. خلق عالم به احداث صورت نه گرفته بلکه تجلی دایمی حق در طور وجود است. این مذهب به ابن عربی نسبت داده میشود. گرچه ابن عربی و عبدالکریم الجیلی را در اتخاذ راه وحدت الوجود از پیروان منصور حلاج میدانند اما در فروع این مذهب باهم اختلاف دارند.

اقوال آنهایی را که به وحدت الوجود قایلند میتوان بطور آتی خلاصه کرد:

«موجود حقیقی و باقی ذات واحد خداوند است و او هر شی است. یعنی هر شی از وجود الهی منبع میگیرد و به فنا میرود. هر شی اوست و یا او هر شی است.»

این تعبیر و دیگر تعبیر های وحدت الوجودی گرچه به ظاهر غیر مفهوم حساب میشود اما گاهی چنین شده که خود صوفی وحدت الوجودی قول نا مفهوم خود را به عبارت آسان و مفهوم تعبیر کرده است مثلاً ابن عربی در جایی گفته است:

یا من یرانی ولا اراه　　کم ذا اژاه ولا یرانی

اگر بظاهر این بیت نگاه کنیم توجیه آن مشکل به نظر میرسد زیرا ترجمه آن چنین است: «ای کسیکه مرا می بینی و من او را نمیبینم بسا اوقات او را می بینم و او مرا نمی بیند.» چگونه امکان دارد که شخص، خدا جل جلاله را ببیند و خدا جل جلاله او را نه بیند. بعضی مردم میگویند درین بیت نظر وحدت الوجودی ابن عربی را میتوان سراغ کرد، به این معنی که ابن عربی حق را در صورت اعیان متجلی میبیند و حق او را نمی بیند زیرا که حق متجلی در صورت اوست. اما جای تعجب درین جاست که در یك وقت، این توجیهات باطل و بدون معنی حساب میشود و وقتی است که از این ابن عربی پرسیده میشود تا خودش این شعر را تعبیر کند وی می گوید:

یا من یرانی مجرما　　ولا اراه اخـــذاً
کم ذا اراه منعماً　　ولا اراه لائـــذاً

یعنی: ای کسیکه مرا گنهگار می بیند و من او را مواخذه کننده نمی بینم. بسا اوقات او را نعمت دهنده می بینم و او را پناه برنده نمی بینم. درین جا مشاهده می کنیم که شاعر چه میگوید و از طرف دیگران چه توجیه میشود. اما وقتی به خودش رجوع میشود توجیهی میکند که کاملاً مغایر آنچه میباشد که فکر شده بود.

ناگفته نماند که محی الدین ابن عربی از جمله بزرگترین دانشمندان تصوف است که نظر وحدت الوجود را بعد از حلاج بیشتر به او نسبت میدهند. لذا بجاست اگر مختصری ازین دانشمند درین جا تذکر دهیم:

شیخ ابی بکر محمد بن علی ملقب به محی الدین ابن عربی متوفی سال ٦٣٨ هجری (١٢٤٠ میلادی) دارای تألیفات زیاد بود که صدور آنهمه کتب از یك مؤلف عادتاً مشکل بنظر میرسد. هر گاه مؤلفات این دانشمند را با مؤلفات دیگر شخصیتهای معروف اسلام چون امام غزالی و ابن سینا مقایسه نمائیم تألیفات این دانشمند را نسبت به دیگران بیشتر می یابیم.

از نگاه شمار یا کمیت مؤلفات او را ٢٨٩ کتاب و رساله حساب کرده اند. این شماری است که خود ابن عربی در یك یاد داشت خویش به آن اشاره کرده و آنرا در سال ٦٣٢ نوشته است. اما عبدالرحمن جامی مؤلف کتاب نفحات الانس مؤلفات ابن عربی را (٥٠٠) میداند. از نگاه کیفیت، اگر بررسی کنیم این دانشمند بسی مطالب و مشکلات تصوفی را حل نموده و به عباراتی ارائه کرده است که در دیگر کتب به آن طریق و روش اشاره یی نشده است.

فتوحات مکی وی بحیث یك کتاب جامع تصوفی حساب میشود که فهم آن هم از عهده‌ء هر شخص نیست. تفسیر قرآنکریم را در ٩٥ مجله تألیف کرده است. فصوص الحکم و محاضرت الابرار وی معروف است و تا کنون عده یی از دانشمندان در شرح و تحقیق فصوص الحکم ماه ما و سالها را صرف کرده اند تا آنرا تحلیل نمایند. وی تمام مساعی خود را در راه فهم تصوف صرف کرد. وی آنگونه نبود که مانند بعضی مؤلفین دیگر در فلسفه و ریاضی و طب، حکمت و دیگر علوم نیز تألیف کند. بلکه بیشتر

وقت خود را صرف فضای عملی و نظری تصوف کرد.

ابن عربی نظر وحدت الوجودی خود را در مؤلفات خویش به عبارات مختلف بیان داشته و یکی از دانشمندان مصری نظر او را چنین خلاصه میکند:

«قضیه کبری قضیه وحدت الوجود است که، از مذهب ابن عربی ترجمانی میکند. تمام تفکیر وی پیرامون همین قضیه دوران دارد. آخرین نتیجه ای که از تتبع وی حاصل شده اینست که حقیقت وجود از نگاه اصلی و جوهر یکی است و به اعتبار اسمأ و صفات متعدد میباشد. این حقیقت قدیم و ازلی است. هیچ گاه تغییر را نمی پذیرد. آنچه متغیر میشود صورت هاست. آنچه از وجود تحت ادراك و احساس قرار میگیرد امواج همان بحر عمیق میباشد. همان بحری که اصل وجود است. هرگاه بذات آن حقیقت نگاه کنی آن را حق می گویی و اگر بصفات اسمأ بنگری یعنی همان حقیقت را از حیث ظهور در ممکن و ممکنات مشاهده کنی آن خلق و عالم است. همان یك حقیقت هم حق است و هم خلق. هم یکی است و هم بسیار. هم قدیم است و هم حادث، هم اول است و هم آخر، هم ظاهر است و هم باطن و همه متنا قضاتی است که حساب آن مشکل به نظر میرسد.[1]

درینجا بی مورد نیست اگر بگوئیم اکثر تعبیر های اهل تصوف مخصوص خود آنها و مربوط به اراده‌ء آنها میباشد. درین جا قصه یی را یاد میکنیم که از سلطان بایزید بسطامی قدس سره حکایت میکنند:

روزی با یزید در بازار بود، از بادرنگ فروشی شنید که میگوید: خیار به فلس یعنی یکدانه بادرنگ به یك پیسه قیمت دارد. بسطامی رحمة الله علیه فوراً گفت: شهریکه قیمت اشخاص بهتر آن یك پیسه باشد حال اشرار آن چه خواهد بود؟ و ناله ها کرد و بی هوش گردید.

چون خیار در زبان عربی مشترك است میان نام بادرنگ و جمع خیر یعنی بهتر

(۱) مقدمه فصوص الحکم ابن عربی بقلم داکتر ابو العلای عفیفی صفحه ۲٤- طبع قاهره.

معلوم است که فروشنده بادرنگ اصلاً به فکر آن نبود که از خیار معنی دوم یعنی مردم بهتر اراده می شود. حق هم داشت که هر گز این فکر را به مغز خویش راه ندهد. زیرا نزد او متاع بادرنگ بود نه چیز دیگر. ولی بسطامی رحمة اللهّ علیه معنی بعیدی را اراده کرده میگوید خیار مردم که به این ارزش باشد اشرار شان چه حال خواهند داشت.

با ذکر این قصه و صدها حکایت مانند آن میتوان استدلال کرد که آنچه را اهل تصوف اراده میکنند و آنچه را به اثر جذبات در خود راه میدهند نزد اکثر مردم غیر مفهوم بوده و تنها اهل سلوك و جذبات به حال اهل دل پی میبرند.

مذهب وحدت الوجود را نمیتوان تحت یك قاعده کلی در آورد، قاعده ای که همه اهل تصوف را گرد یك محور جمع نماید. چه هر یك از دید خود حرف میزند نه از استاد و دبستان. از همین جا باید نظر کسانی را به شدت رد کرد که عقیده حلاج را پیرامون وحدت الوجود عقیده، کفر میدانند زیرا از آن بوی الحاد و حلول می آید که بعضی از آن به حلول لاهوت در ناسوت تعبیر مینمایند. این عقیده همان عقیده است که در عصر منصور حلاج به وی نسبت داده شده و مجازات شد.

دلیل رد آن اینست که این تعبیر مخصوص صوفی میباشد. وی حق دارد که از عقیده خود هر تعبیر میکند. منصور تعبیر درستش اناالحق بود. وی این عبارت را کامل میدانست نه آنکه به این جمله حلول و الحاد را افاده کرده باشد و یا به فکر حلول بوده باشد.

مولانا جلال الدین نیز در زمره، صوفیه وجودی حساب شده (البته نزد بعضی نه نزدهمه) و به حیث یك صوفی وارد و یکی از اهل جذبات و مشاهدات درین راه قدم میگذارد و هرگا عقیده، او را درباره، وحدت الوجود با تمام فروع آن در نظر بگیریم گفته می توانیم که قول وی یك نظر اختصاصی خودش به حساب میرود. از اینکه نزد وی وحدت اصل و کثرت به حیث فرع قرار دارد با بعضی آرای دیگران مشابهت دارد. ولی فرق نظر وی از دیگران در آنست که این وحدت و این کثرت را بغیر شکلی مشاهده میکند که دیگران مشاهده کرده اند. وی در آغاز کتاب خویش (مثنوی) چنین

میگوید:

نی در آراز رقیق خود از آن دوستان یاد مینماید که در نیستان داشت. وی میخواهد از ناله های روح ترجمانی کند. روحی که قبل از پیوستگی با بدن به سان زندانی نبود بلکه با دیگر ارواح با خوشی آرادانه سیر و سیاحت داشت. پس از آنکه در زندان جسد گیرماند، آن روز از دست رفته را یاد میکند و به یاد آن ناله سر میدهد. هنگامی که در وحدت قرب بود میتوانست از انوار استفاده کند و حریت کامل داشته باشد، ولی مقارنت با جسد همه را از او ربود.

مولانا چنین عقیده دارد که انسان اصل و مبدأ داشت و همینکه از آن جدا شد به مشقت های گونه گون گرفتار گردید. آنچه میتواند انسان را دوباره به اصل برساند عبادت و تقرب موافق به شریعت اسلامی میباشد این مجاهدت و ریاضت و این سعی در راه پیوند شدن به اصل یگانه علاج درد روح جدا شده است.

وی درین عقیده که عمل شریعت اسلامی از ضروریات يك صوفی به حساب میرود و روح جدا شده از عالم ارواح باید چاره‌ء خود را در عمل شریعت و ریاضت و مجاهدت در یابد، با آن عده‌ء از اهل تصوف مخالفت میکند که در یکی از مراحل سیر تصوفی تکلیف را ساقط میدانند و میگویند که غرض از عبادت و ریاضت رسیدن به مشاهدات میباشد. هرگاه مقصود حاصل شد دست زدن به وسیله ضرورت ندارد. اما این دانشمند بلخ عقیده ای کاملاً مخالف آنان دارد و عمل شریعت را در هیچ حال ساقط نمی داند و کسانی را به باد ملامتی میگیرد که به بهانه های گونا گون ترك عبادت میکنند. وی این مطلب خود را به طور يك مطلب کلامی مورد بحث قرار میدهد و توسط دلایلی مشتمل بر تشبیهات، استعارات، تمثیل و کنایه این مدعای خود را به اثبات می رساند.

روش تصوفی مولانا درباره‌ء عمل شریعت به دو اصل اتکا دارد: یکی آنکه وی قبل از اتخاذ راه تصوف در شریعت اسلامی علم بردار و ناشر مفکوره‌ء اصلی و حقیقی حساب میشد. دوم آنکه پس از رسیدن به راز های تصوفی، مرشدش کسی بود که به

عمل مطابق شریعت اسلامی توجه خاص داشت و چنین میگفت: «قومی این عقیده را پیروی میکنند که طلب وسیله پس از رسیدن به مقصود قبیح است. من بر ایشان رد میکنم و باید از آنها چنین بپرسید که آیا به آن مرحله رسیدی که پیامبر به آن نه رسیده است؟ زیرا که پیامبر اسلام صلی الله علیه وآله وسلم، عمل شریعت را ترک نکرده بود. اگر گفت بلی او را بکشید و اگر اظهار داشت که نی، من کجا و حضرت محمد مصطفی صلی الله علیه واله واصحابه وسلم کجا؟ برایش بگوئید که چرا عمل شریعت کسی را ترک کرده که از طرف خداوند جل جلاله بحیث بشیر و نذیر معرفی شده است. [1]

با این تذکر باید بگوییم که مولانا جلال الدین در راه سلوک تصوفی گام های متینی برداشته و آنچه را بضعی کوتاه نظران درباره‌ء او راجع به مخالفت از شریعت تهمت زده اند به کلی عاری از حقیقت و دور از انصاف میباشد. شخصی که خودش و مرشدش تا این حد از متابعت شریعت دفاع میکنند چگونه امکان خواهد داشت که از شریعت مقدس اسلامی کلاً یا قسماً مخالف باشد.

(۱) مقالات ٦٢-٦١ و تحقیق داکتر صاحب زمانی در کتاب موسوم به خط سوم، طبع تهران.

عصر ظهور نظریات وحدة الوجودی

موقعیت مردم عوام در برابر نظر وحدت وجود؛ وجود صوفیه غیر از وجود فلاسفه است

نظریه وحدة الوجود در چه روزگاری به وجود آمد؟

هرگاه حیات معنوی مسلمانان را مورد دقت قرار دهیم و به منافع اصلی این حیات معنوی که در آن تربیه و تزکیه، روحی وجود دارد، نظر افگنیم به این میرسیم که حیات پر از اضطراب کنونی که بسیاری از مردم را از پادر آورده یکی از حوا جزو موانعی به شمار می آید که نمیگذارد انسان همان کمالات معنوی را بدست آورد که در انتظار آن میباشد و مقصود از پیدایش انسان، رسیدن به همان اوج عالی و شرافتمندانه میباشد.این وصول بمدارج معنوی و این تلاش بسوی مثل علیا یگانه امتیاز طبقه بنی نوع بشر از دیگر حیوانات است. تاریخ اسلام گواهی میدهد که این تلاش جنون آسای کنونی پی زخارف دنیادر قرون اولی اسلام وجود نداشت. مردم در اعمال و حرکات دنیوی آرزو داشتند تا محض به منظور توسل به وسائل امرار حیات و به غرض خدمت به بنی نوع و به مقصد آبادی جامعه به مشغولیت های شباروزی ادامه دهند. خوردن و نوشیدن آنها به غرض آن بود تا قوت و قدرتی کسب کنند و آنرا در راه بسر رسانیدن رسالت انسانی و عهده اسلامی حفظ نمایند و راحت معنوی و اطمینان روحی را حاصل کنند. و عوامل محیطی آن وقت نیز آنها را درین راه کمك می کرد. زیرا محیط آن وقت به مزخرفات آن قدر آشنایی نداشت و آن اضطرابات که روز بروز حیات مردم را به خطر مواجه ساخته و مسلمانان را از وصول به کمال معنوی و ابدی باز میدارد کمتر بنظر میرسید. کسانیکه میخواستند بحیث مصلحین جهان بشریت و سوق دهندگان واقعی مردم به سوی آبادی مادی و معنوی محیط قیام نمایند بسی افراد را هم فکر وهم نوا می یافتند و از آنها کمك میگرفتند. پیروان اصلی و واقعی چنین مفکوره، وظایف

را میان افراد تقسیم مینمودند. بعضی از آنها در راه تبلیغ و نیرو بخشیدن به احساس معنوی مردم وظیفه ای بدوش داشتند وعده ای در راه آبادی محیط خدمت میکردند. مسلمانان در هر حال و در هر وظیفه که مشغولیت داشتند علاقهء خود را از خدا قطع نمیکردند و ساعاتی را به یاد قادر توانا تخصیص داده بودند. در آن وقت انهماك به لذات آن قدر نبود که محیط را به سوی فلاکت و ادبار سوق دهد.

در عصر حضرت رسول الله صلی الله علیه وآله واصحبه وسلم و صحابه کرام، تصوف به حیث یك سلوك خاص شناخته نمیشد. از یك نگاه هر شخص صوفی بود و هر مسلمان قسمتی از وقت خویش را در تفکر و خلوت و انفعال و ارادت ربانی صرف میکرد. برهانی که برای وجود خداوند به کار برده میشد. همان دلیل بود که یقین را میافزود و از یقینیات وانوار و تجلیات سرچشمه گرفته بود. اما در قرن دوم و سوم هجری عده ای از مسلمانان به فکر آن شدند تا این روش زهد و تقوی را تحت اسم خاص و اسم معین به نام تصوف در آورند.

درست در عصری که منصور حلاج در آن می زیست این تصوف به شعبات مختلف تقسیم شده بود و در پایان قرن سوم هجری در عصر ابو یزید بسطامی و جنید و حلاج رحمة الله علیهم موضوع فنای تصوفی بیشتر شهرت یافت و سبب گردید تا بعضی مردم آن را به وحدت الوجود، تعبیر نمایند. اما در عصر بن عربی نظریه وحدت الوجود به اوج خود رسید. کسانیکه فتوحات مکی فصوص الحکم را از آثار ابن عربی مطالعه نمایند می توانند به عمق نظروی در بارهء وحدت الوجود تا حدی پی برند.

بعضی اقوال ابن عربی غیر مفهوم به نظر می رسید، از این لحاظ مردم دربارهء وی اختلاف نمودند. بعضی اورا از جملهء علمای اعلام تصوف حساب کردند و برخی مردم کفر و الحاد را به وی نسبت دادند. ابن عربی در جائی از رمز و در محلی از کنایه و استعاره کار گرفته و مطالب خود را به لباس های مختلف بیان کرده است. این هم از اقوال ابن عربی است که میگوید: «من به آن خدا که نزد مردم به صورت های مختلف مصور شده و مردم هر چیز خواسته اند دربارهء آن خدا مطابق درك و دانش خویش گفتند ایمان نه دارم. خدای یگانه ای که من به او ایمان دارم ذات واحد و لاشریك است

که نه تحت حصر واحد قرار می گیرد و نه تحت احاطهء عقل می آید. خداوندی که من به او ایمان دارم، معبود حقیقی و محبوب حقیقی محبان میباشد.»[1] جز خداوند کسی معبود نیست و جز وی هیچ کس محبوب نیست و جز او هیچکس موجود نیست.

آنچه را بصورت اجمالی از وحدت الوجود یاد کردیم و نظر ابن عربی را قسماً تذکر دادیم، نشان میدهد که مولانا جلال الدین بلخی رومی درین راه با بسیار احتیاط قدم گذاشته است چه وی نخست در علم قال به حیث یك دانشمند علوم شرعی در یك موقعیت دینی قرار داشت. لذا نظرش دربارهء وحدت الوجود به همان اندازه است که شریعت اسلام و علوم مروج آن وقت برایش اجازه میداد. وی در اظهار نظر پیرامون وحدت الوجود به آن حد معما نمیگوید که دیگران گفته اند. وی از شطحات پیرامون این موضوع عمیق وحدت الوجود کار نمیگیرد و با احتیاط بسیار قدم می نهد.

نخستین قولی که از آن بوی وحدت به مشام میرسد همین قصه نی و شکایت آن از درد فراق است و نمیتوان به هیچ صورت از این شکایت نی موضوع خلاف شریعت را فهم کرد چه جدا شدن روح از عالم بالا و پیوستن آن به بدن و ناله های آن از فراق به ظاهر کدام مخالفتی با علوم ظاهر ندارد. آنچه را مولانا به عبارات کل و جزء تعبیر کرده اگر عالم را قبل از خلقت شکل کل و اجمال بدهد و پس از پیدایش، رنگ تفصیل و اجزا را به آن قائل گردد باز هم توجیهی دارد و آنقدر معقد نیست که در عبارات دیگران معلوم میشود. بعضی مردم از اقوال ابن عربی وحدت ادیان را استنباط کرده اند و بعضی دیگر اقوال اورا طوری تعبیر میکنند که انسان نمیتواند به آن تلفظ نماید. در گفتار مولوی جلال الدین از این نوع کلمات هیچ وجود ندارد یا اگر دارد هیچگاه مانع توجیه و تأویل نیست.

این را هم نباید نا گفته گذاریم که جذبات تصوفی و بالاخص شکل افراطی آن در نظر وحدت الوجود تأثیر زیادی دارد. طوریکه اقوال بسطامی و حلاج و ابن فارض و ابن عربی بر آن گواه است. لذا میتوان گفت که این نظر گروه خاص و رجال بخصوص میباشد و مردم عوام نباید آنرا دنبال کنند و به آن تمسك ورزند.

(۱) فصوص الحکم تالیف شیخ اکبر محی الدین ابن عربی، طبع قاهره صفحه ۱۹۶-۱۹۱.

موقعیت عموم در برابر وحدة الوجود

وحدت ناشی از کثرت یا کثرت متمرکز در واحد حقیقی که تعبیر تقریبی وحدة الوجود است سبب اختلاف زیاد میان مردم گردید، چون مسلمانان به کارهای مهم دیگر مصروفیت داشتند و در آن عصر این مفکوره که باید اقوال ابن عربی یا امثال آنرا مورد توجه و تعمق قرار دهند عمومیت نداشت و به این کار کمتر دلچسپی داشتند. پس از آنکه نظریات تصوفی در مدارس دینی راه یافت. استادان و واعظان و خطیبان چنین میگفتند که آنچه قابل فهم و واضح المعنی والمدلول باشد باید گفته شود. اما آن آراء و اقوالی که توجیه و تاویل ایجاب نماید و شك و تردید یا درد سر ایجاد کند و با ذوق عامه مسلمانان موافقت ننماید باید از آن اجتناب کرد. علما این روش خود را در برابر قضیه وحدة الوجود دنبال نمودند و نخواستند موضوعات مهم و ضروری دیگر را قربان این قضیه سازند. لذا درین عصر نیز باید عین موقعیت اتخاذ شود و کسانیکه اهل دین و صاحبان ذوق و یا اهل علم و تتبع بوده و درست تحلیل کرده میتوانند، مجاز اند در این باره بحث نمایند. نه آنکه آنرا طوری تفهیم نمایند که اسباب اشتباهات عوام را با فزاید و آنها را به سوی حیرت و تردد بکشاند.

وجود صوفیه غیر از وجود فلاسفه است

قبلاً راجع به وجود بحث کردیم و گفتیم که وجود نزد اهل تصوف باوجودیکه از آن در فلسفه بحث شده جداست. این بود تحلیل نهائی و نتیجه گیری از گفتار مولانا که تذکر رفت. درینجا بی مورد نخواهد بود اگر بعضی اقوال مولانا را در مورد وحدت الوجود توضیح دهیم. وی در جائی چنین می گوید:

جمله تصویرات، عکس آب جوست　　چون بمالی چشم خود، خود جمله اوست

درینجا همان پهلو را ترجیح میدهد که اکثر عرفا بآن گرویده اند و میگویند (عالم همه اوست) بر ضد اهل شرع که عقیده دارند (عالم همه از اوست) ولی در جای دیگر این نظر دانشمندان شریعت را مورد قبول قرار میدهد و می فرماید:

در غیب هست عودی، کاین عشق از وست دودی
یك هست نیست رنگی، کز اوست هر وجودی

درین بیت با کمال صراحت همه وجود را از او میگوید نه آنکه همه را او بگوید. ولی سخن باینجا ختم نمیشود و در هر جائی موافق بمقام و مطابق به ترتیب مقدمات در استدلال از یکی این دو نظر (همه اوست، همه از وست) دفاع میکند. مثلاً درجائیکه قصه ای از وجود گوینده و شنونده و گوشت و استخوان است مولانا بسراغ همان نظر عرفانی خویش میرود و میگوید:

این چه باد است اندر آن خرد استخوان — که پذیرد حرف و صوت قصه خوان
استخوان و باد روپوش است و بس — در دو عالم غیر یزدان نیست کس
مستمع او، قائل او، بی احتجاب — ز آنکه الاذنان من رأس ای مثاب

الاذنان من رأس اشاره بحدیث مشهور درباره مسح است. که گفته شده: «الاذنان من الرأس- گوشها در وضو جزء سر است چو مسح واجب است مسح گوشها نیز واجب گفته می شود نظرباینکه جزئی از سر می باشد.

مولانا در شناخت الهی از راه استدلال عقلی و قیاس و برهان آن قدر علاقه ندارد و طریق شناخت را یا وحدت الوجود و یا وحدت الشهود می داند و به هر دو قائل است ولی در حالات مختلف و به اشکال مختلف - مقصود از وحدت مشهور عقیده به یگانگی الهی میباشد از راه کشف و شهود عرفانی که در طرف مقابل استدلال اهل کلام از راه عقل حساب میشود. اینست فرمایش مولوی:

جز به مصنوعی ندیدی صانعی — بر قیاس اقترانی قانعی

مولانا را عقیده بر آنست که یك عده اهل تصوف در بعضی حالات که جذبه و استغراق و جنون عشق را می یابند کلماتی را بر زبان می آورند که از ادراك عقول عادی بکلی دور گفته میشود. اینست کلام او درباره سلطان با یزید بسطامی سلطان العارفین:

با مریدان آن فقیر محتشم — با یزید آمد که نك یزدان منم
گفت مستانه عیان آن ذوفنون — لا إله الا أنا ها فاعبدون

چون گذشت آنحال و گفتندش صباح		تو چنین گفتی و این نبود صلاح
گفت این بار ار کنم آن مشغله		کاردها در من زنید آن دم هله
حق منزه از تن و من با تنم		چون چنین گویم، بباید کشتنم
نقل[1] آمد، عقل او آواره شد		صبح آمد شمع او بیچاره شد
عقل سایه حق بود حق آفتاب		سایه را با افتاب او چه تاب
چون پری غالب شود بر آدمی		گم شود از مرد وصف مردمی
هرچه گوید او، پری گفته بود		زین سری نه، ز آنسری گفته بود
چون پری را این دم و قانون بود		کردگار آن پری، خود چون بود
اوی او رفته، پری خود او شده		ترک بی الهام تازی گو شده
باده ی را می بود این شر و شور		نور حق را نیست این فرهنگ و زور
گه ترا از تو بگل خالی کند		تو شوی پست، او سخن عالی کند
گرچه قرآن از لب پیغمبر است		هرکه گوید حق نگفت او کافر است
چون همای بی خودی پرواز کرد		آن سخن را با یزید آغاز کرد

تعمق درین کلام مولانا ما را از تمام شکوك در مورد نظرات و شطحات وحدت الوجودی دور می برد و اصل حقیقت را روشن می سازد و باین توجیه خوب درك میکنیم که سبحانی گفتن سلطان العارفین با یزید بسطامی از مسأله فنا و بقای تصوفی خبر نمیدهد و نیست شدن در هستی مطلق و پیوستن بوجود منبسط حق که آخرین درجه کمال عرفانی است درین استغراق وجود دارد.

مولانا از یکطرف حکایتی دارد و از جانبی تمام شطحات اهل تصوف را پیرامون وحدت الوجود توجیه میکند و بعبارت خیلی عام فهم و ساده چنین میگوید: که فرق میان حق و خلق در حالیست که عقل حاکم باشد. همینکه عقل جای خود را به نقل و شراب بی خودی معرفت و جذبه و سلوك واگذارد، اختیار و اراده‌ء انسانی بکلی محو گردیده هر آنچه از انسان صادر می گردد از حق صادر شده است - مولانا میخواهد با

(۱) مقصود از نقل شراب، آورنده جذبه عشق است وی نقل را بمعنی شراب در جای دیگری نیز استعمال کرده و میگوید:
تا که نفریبد شما را شکل من		نقل من نوشید پیش از نقل من

همه مردم سخن گوید و کلام او مخصوص طبقه خاصی نیست. لذا چنین میگوید: همینکه پری بر انسان حاکمیت پیدا کند هرچه را انسان میگوید قول او نیست قول پری است[1] هرگاه پری دارای این قدرت میباشد و میتواند گفتار خود را از زبان انسان بیرون کند آیا خالق پری و خالق کائنات این قدرت را ندارد؟ بلی! دارد.

انسان بجذبه و سلوك بخدا نزدیك شد هیچ بعید نیست که راز های حق از زبان همین عارف ظهور نماید - ترجمه حدیث: کنت سمعه الذی به سیمع- را که قبلاً از آن تذکر رفته باید از یاد نبریم. در آن حدیث خداوند عین به سیمع و عین بصر عارف سالك و متقرب گفته شده است.

مولانا خوب درك کرده بود که یك عده افراد جفا کارانه بر اهل تصوف میتازند و کلام آنها را بباد انعقاد می گیرند و هم نظر وحدت الوجود و استغراق را با نظر حلول و اتحاد حلولی فرق نمی کنند و همینکه سخن از وحدت بمیان آید فوراً میگویند که این نظر کفر است و موافق به نظر ضد اسلامی است که میگوید خدا در بنده حلول میکند لذا جهت رد این نظر و توجیه کلام اهل تصوف و تفسیر اناالحق گفتن منصور حلاج که در حقیقت هو الحق گفتن است چنین میگوید که بباید میان انا الله گفتن فرعون و انا الحق گفتن منصور فرق کرد و باید دانست که این از کجا سرچشمه می گیرد و منبع آن چیست اینست فرمایش مولانا:

گفت فرعونی اناالحق گشت پست   گفت منصوری اناالحق و برست
آن انا را لعنة الله در عقب   وین انا را رحمة الله ای محب
ز آنکه او سنگ سیه بد، این عقیق   آن عدوی نور بود و این عشیق
این انا، هو بود، در سرای فضول   ز اتحاد نور، نز راه حلول

بلی اتحاد فوری و اتحاد حلولی فرق کامل دارد؛ عقیده به اول منتهای ایمان و خلاصهء اسلام و عقیده به دوم کفر و شرك و گناه نا بخشودنی است.

---

(۱) ازین راه، در دیگری باز میشود و اینست که مولانا قائل به تسلط پری بر انسان است و گاهی میشود که پری بزبان انسان حرف بزند، لذا این نوع کلام نه هذیان و نه اعصاب خرابی است طوریکه بعضی مردم چنین عقیده دارند.

مولانا در جای دیگر میان انا گفتن کافر و انا گفتن صوفی فرق می گذارد و چنین میگوید:

آن انا بی وقت گفتن لعنت است		وین انا در وقت گفتن رحمت است
آن انا منصور رحمت شد یقین		و آن انا فرعون لعنت شد ببین

مولانا در جای دیگری برای این استغراق و وحدت تفسیری می آورد و چنین میگوید که این رسالت فناء و اتحاد را به شکل نظیر میتوانی در آهنی جستجو کنی که باثر حرارت کوره آهنگری آتش گردیده باشد درین حال نمیتوان آتش را جدا و آهن را جدا بدانی و اگر درین حال آهن بگوید که من آتشم دروغ گو نیست و طبیعت احراق که از خاصیت آتش میباشد درین آهن کوره دیده وجود دارد. اینك یك قسمت از ابیات مولانا درین مورد تذکر داده میشود:

رنگ آهن محو رنگ آتش است		ز آتشی می لافد و خامش وش است
چون به سرخی گشت همچون زرکان		پس انا النار است، لافش بی زبان
شد زرنگ و طبع آتش محتشم		گوید او، من آتشم، من آتشم
آتشم من گر تر اشك است وظن		آزمون کن دست را بر من بزن
آتشم من، بر تو گر شد مشتبه		روی خود بر روی من یك دم بنه
آدمی چون نور گیرد از خدا		هست مسجود ملا یك ز اجتبا[1]
نیز مسجود کسی کوچون ملك		رسته باشد جانش از طغیان و شك

مولوی عارف و دراك حقیقت جذبه و سلوك هم براه فنا میرود و هم بخود میآید تا از دست ماشکاکیان گرفته همهء حرکات خود را توجیه نماید و ما را در بدبختی و بی دانشی نگذارد. فنای سالك در شیخ و فنای شیخ را در حق و اتحاد نوری را بی پرده بیان میکند و بی همه میگوید این کدام راز نهفته نیست شرط رسیدن به آن وصول به جذبات میباشد که این کار از همهء کسانی ساخته است که میخواهند در بحر تصوف غوطه ور گردند و به سلوك و مبادی و شروط آن ایمان داشته باشند. مولانا تعبیر دیگری ازین فنا و سلوك دارد و این است که انسان در حال فنا و نیست شدن تعینات

(۱) اجتباء:گزین کردن، برگزیدن، فراهم آوردن.

بشری او در هستی ربوبی، احوالی را در پی دارد که میتوا از آن به تبدل ذات و صفات تعبیر کرد و این استحاله و تبدل در برابر فنا حیثیت بعث بعدالموت و رستاخیز معنوی را دارا میباشد و این قیامت را که پس از فنا و مرگ عرفانی به تبدل ذات و صفات عرض وجود میکند از قیامت حقیقی ممتاز میداند و میگوید اگر در دنیا این فنا و این قیامت را مشاهده کردیم از احوال قیامت حقیقی و مشکلات در امان خواهیم بود اینست کلام او:

آن قیامت زآن قیامت کی کم است		آن قیامت زخم و این چون مرهم است
هر که دید آن مرهم از زخم ایمن است		هر بدی کاین حسن دید، او محسن است
نان مرده چون حریف جان شود		زنده گردد نان و عین آن شود
هیزم تیره حریف نار شد		تیرگی رفت و همه انوار شد

مولانا قضیهء وحدت الوجود را خوب تحلیل کرده ولی در تعبیر، کاملاً محتاط و حیثیت معلمی را دارد که میخواهد درس را به سویهء شاگرد عیار کند او میگوید که:

مثنوی ما دکان وحدت است		غیر واحد هر چه بینی آن بت است[1]

اما نمیگوید ما خدا ایم و یا همهء مخلوق خالق است و امثال این. وعقیده دارد که وجود واحد حقیقی همچون دریا و تعینات و نمود های عالم وجود بسان امواج و کف دریا است و چنین میگوید:

جنبش کفها ز دریا روز و شب		کف همی بینی، نه دریا نی عجب
لاجرم سر گشته گشتیم از ضلال[2]		چون حقیقت شد نهان، پیدا خیال
نیست را بنمود هست آن محتشم		هست را بنمود بر شکل عدم
بحر را پوشید و کف کرد آشکار		باد را پوشید و بنمود او غبار

مولنا بر علاوه آنکه خودش امثال جملات اناالحق و سبحانی را بر زبان نمی آورد می کوشد آن جملات را علماً توجیه کند و آن را مورد قبول عامهء مردم قرار دهد.

(۱) رحمت اندر رحمت اندر رحمت است.
(۲) ضلال: گم شدن، گم کردن راه، گمراهی.

اناالحق را هو الحق بداند و سبحانی را در حال نفی ذات و اتحاد نوری که از زبان سلطان العارفین شنیده توجیه نماید.

مولانا اتحاد نوری و ظهور و تجلی حق را در مظهر بشری یا تجسد لاهوت را در ناسوت مورد اعتراض و انکار قرار نمیدهد ولی در طرز تعبیر و اختصاص این تعبیر به اشخاص بخصوص و معین روش خاصی دارد که روی آن از یکطرف وحدت الوجود را تائید میکند و از طرف دیگر راه حلول را مسدود می سازد و میگوید یگانه راه رسیدن برموز وحدت، فناء فی الله بقا بالله است و بس درین صورت منیت مرد کامل و واصل با انیت حق متحد گفته شده و انا گفتن در حقیقت هو گفتن اوست. طوریکه قبلاً گفتار مولانا را تذکر دادیم که فرموده:

این انا هو بود در سرای فضول ز اتحاد نور، نز راه حلول [1]

مولانا چنین عقیده دارد که اولیاء خدا ظهور حق در لباس بشر و هیکل آدمی میباشد و این نظر از روی عرفان قابل قبول است ولی اگر بگوئیم که اولیاء از جنس ذاتی حق میباشند نمیتوان این مطلب را باثبات رسانید و برای این کلام شنونده‌ء پیدا کرد - مولانا این تجلی را از طرف پائین و ماده منفعله و قابل قبول اثر شروع میکند و انسانی را مورد این انوار میداند که مصداق انسان کامل گردیده و توانسته باشد در وجود خویش قبول انوار را ایجاد کند و این حالت روی کسب و ریاضت و هم روی فضل صورت میگیرد و این حالت به طبقه انبیاء و اولیاء رخ می دهد.

سایهء یزدان بود بنده خدا مردهء این عالم وزنده خدا
دامن او گیر زو تربی گمان تار هی از آفت آخر زمان
کیف مدالظل نقش اولیاست کودلیل نور خورشید خدا است
اندرین وادی مروبی این دلیل لا أحب الافلین گوچون خلیل

مولانا این اشتباه را رفع میسازد که چگونه با همهء پهلو های ظلمانی خویش بتواند مورد تجلی انوار خدا واقع گردد و میگوید:

---

(۱) حلول: فرود آمدن در جائی، در امدن در جائی، وارد شدن کسی، وارد شدن شئی در شی دیگر داخل شدن روح کسی در بدن دیگر.

کار پاکان را قیاس از خود مگیر		گرچه باشد[1] در نوشتن شیر، شیر
جمله عالم زین سبب گمراه شد		کم کسی ز ابدال حق آگاه شد
همسری با انبیاء برداشتند		اولیا را همچو خود پنداشتند
گفته اینک ما بشر، ایشان بشر		ما و ایشان، بستهء خوابیم و خور
این ندانستند ایشان از عمی		هست فرقی درمیان بی منتهی
هر دو گون زنبور خوردند از محل		لیك شد زان نیش و زین دیگر عسل
هر دو گون آهو گیاه خوردند و آب		زین یکی سرگن شد و زان مشك ناب
هر دونی خوردند از یك آبخور		این یکی خالی و آن پر از شکر
صد هزاران این چنین اشباه بین		فرق شان هفتاد ساله راه بین
این خورد، گردد پلیدی زوجدا		و آن خورد، گردد همه نور خدا
این زمین پاك و آن شوره است و بد		این فرشته پاك و آن دیواست ودد
جامها چون کوزه های بسته سر		تا که در هر کوزه چبود در نگر
آن یکی کوزه پر از آب حیات		وین یکی کوزه پر از زهر ممات
گر بمظروفش نظر داری شهی		و ربظرفش عاشقی تو گمرهی

قرآن کریم باية: «**قل إنما أنا بشر مثلكم يوحى إلي**- *بگو ای محمد صلی الله علیه وسلم که من بشرم چون شما ولی بمن وحی شده است*».[2] همهء این رموز را روشن ساخته و میفرماید که بشر بودن مانع مظهر بودن تجلیات نزول وحی نیست. لذا در سلسله انوار تصوفی هم نمی توان انکار کرد که یك عده افراد کاملا مورد این لطف الهی قرار میگیرند و نباید کار پاکان را از روی قیاس باخود در نظر گرفت. همه بشرند ولی اولیاء کامل در عین بشر بودن توانستند راهی را دنبال کنند که دیگران از آن محروم اند. شمس تبریزی در بحر وحدت راه دیگری را اختیار کرده و چنین میگوید: گوینده سبحانی ما اعظم شانی و انی انا الله هنوز در سلوك راه حق و وصول بحق ناقص و نا رسیده بودند و گر نه هرگز از (انا) و (انی) یعنی از من و مای خوددم نمی زدند و غیر از (هو) یعنی (هو الله) و (سبحانه ما اعظم شانه) نمی دیدند و نمی گفتند[3]

(۱) در بعضی نخس «ماند» آمده.	(۲) الکهف: ۱۱۰.	(۳) مقالات شمس.

اینکه وجود در فلسفه هندی چه معنی دارد و فلسفه هیلینی از آن چه برداشت کرده؟ و اصول وحدت و کثرت در فلسفه افلاطونی چیست؟ اینگونه مجادله و مباحثه از موضوع صحبت ما دور است. اینقدر باید بگوئیم که یك عده متتبعین می گویند که ابن فارض و حلاج و ابن عربی و دیگر متصوفین یا به وحدة الوجود تصریح کرده اند و یا از اقوال آنها تمایلی سوی مذهب وحدة الوجود معلوم میشود. آنها بقول افلوطین متأثر گردیده و تحت تاثیر همین مسلك، وحدة الوجود را به میان آورده و آنرا نشر کرده اند. افلوطین چنین گفته است:

«چند بار از جسد خویش بیرون شده ام و در نفس خویش بودم. در آن وقت احساس می کردم که با خداوند یکی شده ام»[1] در جای دیگری چنین میگوید: «ضرور است که در نفس خویش داخل شوم و بیدار گردم و آنوقت فکر میکنم که با خدا یکی شده ام.»

یکی از دلایل عدم تأثر به مذهب فلسفی اینست که آنچه را پیشوایان نظر وحدة الوجود اظهار کرده اند زاده همان تجارب تصوفی می باشد که سالها دران راه قبول زحمت نموده و اهلیت قبول انوا ر و تجلیات را حاصل کرده اند. آنچه را آنها در راه وحدة الوجود اظهار نموده اندمتکی به کدام تتبع فلسفی و بحث تقلیدی نمیباشد و نه آنها با فلسفه اشتغال و علاقه یی داشته اند.

به این تذکر اکتفا نموده و تفصیل فرق میان وجود نزد اهل تصوف و وجود نزد فلاسفه را از ایجاب طبیعت این رساله خارج میدانم.

خصوصیاتی که در قرن سوم هجری دربارهء تصوف و بالاخص دربارهء یک شعبهء خاص آن یعنی وحدةالوجود ظهور کرد

برای تکمیل نسبی بحث پیرامون وحدة الوجود عنوان فوق را درین فصل افزودیم تا بدانیم که عوامل اصلی این شهرت دربارهء رجال وحدة الوجود چه بود؟ و این نظر تا قرن هفتم یعنی قرنی که ابن عربی دوباره این صدا را بلند کرد چگونه مراحلی را طی کرده است؟

(۱) افلوطین التاسوع الخامس صفحه ۱٤-۳.

لفظ صوفی معنی اصطلاحی خود را در نیمهء قرن دوم کسب کرد چه قبل از آن کسانی را که بیشتر اشتغال به عبادت داشتند به نام فقراء یعنی بینوایان، بکاؤن یعنی گریه کننده گان از ترس خدا، جوعیة یعنی گرسنگان یاد میکردند. و هم کسی که زهد و تقوی میکرد در حق وی گفته می شد که تقوی و تنسك یعنی به زهد و تقوی میلان میکرد.

هر یك از ین اصطلاحات به دلایل بمیان آمده است. نام فقر به جهة آم بود که آنها به ثروت علاقه نداشته و ایثار میکردند. اگر چیزی داشتند به دیگران می بخشیدند و خود به ذکر خدا مشغول میشدند. بکاؤن یعنی گریه کنندگان جهة آن بودند که پیوسته از ترس عذاب الهی اشك می ریختند. این گریه در حدیث حضرت محمد صلی الله علیه وسلم نیز وارد است، چنانکه فرموده اند:

«ما من قطرة احب الی الله. من قطرة دم فی سبیله و قطرة فی جوف اللیل من خشیه- *هیچ قطره، محبوب تر نزد خداوند کریم از قطرهء خون در راه خدا و قطرهء اشك در نیمه شب از ترس خدا نیست».* ابو موسی اشعری حینیکه برای اهل بصره خطابه میداد چنین گفت: «ایها الناس ابکو افان لم تبکو فتباکوا- *ای مردم از ترس خدا گریه کنید اگر گریه تان نه می آید به تکلف گریه کنید».*

اصطلاح جوعیه جهة آن شهرت داشت که آنها پیوسته گرسنه میبودند و اگر چیزی می داشتند آنرا در راه خدا صرف می کردند و خود گرسنه می ماندند.

اصطلاح تنسك و زهدرا در اول این کتاب توضیح دادیم، اما در نیمه قرن دوم اصطلاح صوفی به دلیل آنکه آن گروه خدا ترس، صوف یعنی لباس پشمین در برمیکردند و یا صوفی از مبدأ صفا گرفته شده و آنها قلب صاف و پاك داشتند و بنا به قول بعضی مؤرخین، اولین کسیکه این لقب را یافت و به آن مشهور گردید ابو هاشم کوفی (متوفی ۱۵۰هـ) بود[۱] و بعضی مؤرخین اطلاق این نام را برای اولین بار بالای جابر بن حیان گویند.[۲]

---

(۱)نفحات الانس مولانا جامی ص ۳٤.   (۲) تصوف اسلامی تالیف عفیفی ص ۱۱.

در قرن سوم هجری این نام خیلی ها شهرت یافت و بغداد درین قرن به حیث میدان تصوف قرار گرفت. مدارس تصوفی، حلقات تصوفی، خانقاه و صوامع تصوفی روز به روز بیشتر میشد. تصوف گاهی با علوم ظاهری در نبرد میشد به این معنی که علما بر اهل تصوف تاخت و تاز میکردند. تصوف بیشتر به شکل حب و ذوق جلوه میکرد و صوفیان به حیث دوستان خاص خدا شناخته میشدند. کسانیکه در راه حب گام برمی داشتند، چنین میگفتند که اراده آنها در اراده‌ء الهی ذوب شده است و آنها از خود کدام اراده ندارند.

تمام سوال های دانشمندان علم کلام که دران عصر پیرامون جبر و قدر مطرح میشد به کلمه حب پاسخ داده می شد. در نیمه دوم قرن سوم، در خراسان طبقه‌ء ملامتیه ظهور کردند که درباره آن طایفه بحث خواهیم کرد.

درین عصر صوفیه معروف که قبلاً گذشته بودند آثار خودها را باقی گذاشته و سوادی در دست مردم قرار داده بودند که باید در آن باره بحث نمایند. این صوفیه عبارت بودند از رابعه (متوفی ۱۸۰)، سفیان ثوری (متوفی ۱۶۱)، ابراهیم بن ادهم (متوفی۱۵٦)، داؤد الطایی (متوفی۱۹٦)، فضیل بن عیاض (متوفی۱۸۷)، عبدالواحد بن زید (متوفی ۱۷۷ هـ)، شقیق بلخی (متوفی۱۹٤هـ) و دیگر صوفیه معروف که قبلاً گذشته بودند.

در جمله این صوفیه کرام رحمهم الله، رابعه را مؤسس راه حب می دانند و به قول ابن عربی محمد صلی الله علیه وآله وسلم مقام محبت داشت که دیگران از وی پیروی کرده اند. نظر امام غزالی را درباره‌ء ثبوت حال حب به حضرت محمد صلی الله علیه وآله وسلم و اینکه هنگام عبادت در غار حراء، عرب میگفت «ان محمداً عشق ربه- محمد صلی الله علیه وسلم بر خدای خود عاشق است» را قبلاً تذکر دادیم.

در قرن سوم سه کلمه ای که بعداً راه مذهب وحدة الوجود را باز کرده شهرت یافت عبارتند از:

۱- حب، ۲- فنا، ۳- معرفة. و این اصطلاحات روز به روز بیشتر شهرت می یافت تا آنکه نظر وحدة الوجود را به میان آورد.

در قرن سوم، با وصف مخالفت های شدیدی که در برابر صوفیه و نظریات

تصوفی از طرف علمای شریعت و به اصطلاح دانشمندان قیل و قال ارائه میشداین فکر وجودی کار خود را کرده بود. گر چه عدهء زیادی از اهل تصوف،مفکوره ء وحدة الوجود را تعقیب میکردند اما معروف ترین آنها حلاج بود. در اهل تصوف قرن هفتم معروف ترین دانشمندان تصوف و قائلین به وحدة الوجودابن عربی بود که با وصف مخالفت علمأ با وی و منع کردن از مطالعهء آثارش باز هم توانست فکر خود را منتشر نماید.[1]

دربارهء ابن عربی قبلاً اندازه توضیح دادیم اینك دربارهء حلاج تذکر میدهیم:

ابو عبد الله حسین بن منصور حلاج به سال ۲٤٤ هجری در بیضا بدنیا آمد- علوم را از عبد الله تستری فرا گرفت . حینیکه عبد الله به بصره تبعید گردید حلاج نیز ملازمت او را نگذاشت و راه بصره را در پیش گرفت. در سال ۲٦۲هجری برای مدت ۱۸ ماه شاگردی عمر و بن عثمان مکی را اختیار کرد. در سال ۲٦٤ با جنید بغدادی ملاقات کردو شاگردی او را اختیار نمود. جنید نه تنها استاد بلکه به حیث رهبر راه زهد و تصوف وی قرار گرفت. در سال ۲۸۲ همینکه از مکه معظمه باز گشت نمود صحبت جنید را ترك نمود و اندك اندك با دیگر اعلام تصوف قطع علاقه نمود. پس از آن به طرف تستر رفت و دو سال در آنجا اقامت نمود. در آن دیار با بسی مشکلات مواجه گردید زیرا که تا مدتی از استادان علم حدیث و سایر علوم استفادهء علمی نمود. ولی دیری نگذشت که ادعای الهام غیبی نمود و گفت این جمودیکه در عالم اسلام احساس میشود با روحیهء اصلی اسلام موافق نیست. وی چنین احساس میکرد که انفعالات داخلی و جذبات تصوفی نصیبش شده که میتواند توسط آن بسی مشکلات علمی را حل نماید که تا کنون میان علمای عصر لاینحل مانده است.

وی آنچه را به نام انفعال داخلی و الهام الهی می دانست می نوشت. این عمل

(۱)از تصادفات عجیب امشب ٤ حوت ۱۳۵۷ در حالیکه دربارهء ابن عربی هنگام توجمهء این کتاب تتبعی داشتم یکی از رادیو ها این خبر را پخش کرد:
در مصر مفکورهء احیای فرهنگ اسلامی وجود دارد و هم طبع فتوحات مکی تألیف محی الدین ابن عربی یکی از صوفیه معروف قرن ۱۲ به شدت ممنوع گردیده است.
ازین خبر معلوم میگردد که تا کنون از نشر فتوحات مکی هراسی موجود است طوریکه در قرن (۷) این هراس موجود بود و خودش نیز سالها جرأت نمیکرد تا فتوحات را نشر نماید.

وی سبب شد تا همه علمای آنوقت از وی نفرت نمایند و او را به باد انتقاد بگیرند. این مخالفت به اهل تصوف نیز سرایت کرد و آنها نیز در صف علماء قرار گرفتند و از حلاج بد گفتند. مدتی نگذشت که حلاج لباس درویشی را از خود دور کرد و با عوام علاقه گرفت. مردم را دور خود جمع کرد و آنها را سوی حق و حقیقت و اصلاح اجتماع دعوت مینمود. درین حال گاه گا ه فلسفه را نیز مطالعه میکرد.

حلاج بارازی طبیب علاقه گرفت و با دیگر دانشمندانی که دران عصر به حیث مصلحین اجتماعی حساب میشدند دوستی قائم کرد. از جمله‌ء آن مصلحین یکی ابو سعید جنابی یود. سپس راه خراسان را در پیش گرفت و در هر جا پیرامون جذبات و وجدان تصوفی بیانیه ها ایراد میکرد و در آن جا به نام حلاج یاد میشد زیرا که از اسرار باطنی حرف میزد. پنج سال در اهواز و نواحی خراسان به کار مشغول بود. درسال ۲۹۱ هجری برای بار دوم غرض ادای حج به مکه‌ء مکرمه رفت و از آنجا به بغداد باز گشت. در آن جا علماء بر وی شوریدند، مجبور شد راه خراسان پیش گرفت و از آنجا راهی هند و ترکستان چین شد.

در هند به نام شفیع یاد میشد و در ترکستان و حدود چین بر وی لقب مطعم گذاشتند. باز به مکه رفت و حج سوم را به جا آوردو دو سال در آنجا سکونت نمود. سپس به بغداد باز گشت و به وعظ و خطابه آغاز کرد. در همین وقت بو د که مفکوره‌ء وحدة الوجود ر اندك اندك نشر نمود. دیری نگذشت که علماء بر وی سخت شوریدندو فقهی معروف بنام ابو داؤد ظاهری علیه وی فتوی داد و قتل او را شرعاً مباح گفت. پولیس گرفتارش نمود و راه فرار را برویش بست. این گرفتاری در سال ۳۰۱ هجری به وقوع پیوست. اما در دربار دوستانی داشت که نگذاشتند به قتل برسد لذا هشت سال و ۷ ماه در زندان ماند. بار دیگر علما بروی تاختند تا حتماً به قتل برسد. درست به روز ۲٤ ذی قعده ۳۰۹هـ اعدام شد. یکی از اسباب غضب مردم این بود که وی چرا انالحق میگوید و دعوی مذهب وحدة الوجود را میکند و مردم را سوی آن دعوت میکند. و هم چند بار راز وی شنیده شده بود که میگفت: «ما فی الجبة الا الله».

شخصیت تصوفی حلاج مدتها مردم را به حیرت افگنده بود وعده یی از دانشمندان درباره ٔ وی کتابها نوشته اند. صدها هزار از مردم چنین عقیده دارند که وی صاحب خوارق و کرامات بود. درباره ٔ وی بحث های گونا گون صورت گرفته است. استاد ماینیسون می گوید:

«درباره ٔ حلاج ۹۰۰ کتاب و رساله نوشته شده که ۵۰۰ آن به زبان عربی میباشد. صد کتاب به زبان فارسی، هفتاد کتاب به ترکی و متباقی به زبان های هندی، سریانی و عبری است. تعجب در این جاست که وی به آن شکل عذاب دهنده اعدام شد و از قرن پنجم به اینطرف سلسله وی رو به خاموشی نهاد. با آنهم نهصد رساله و کتاب راجع به حلاج اکنون در دست متتبعین قرن بیستم قرار دارد.»

آنچه را از جریان حیات وی نتیجه گیری میکنیم اینست که وی یك شخصیت نهایت عالی در تصوف اسلام بود ولی عده یی تنگ نظر و اهل حسد اورا از پادر اوردند. وی جز نشر مفکوره تصوفی کدام غرض سیاسی نداشت ولی دست اهل غرض نگذاشت تا رسالت خود را انجام دهد.

بعضی را عقیده براینست که او اهل سر بود و خواست یکی از اسرار الهی را فاش کند لذا به این جزا رسید. وی به الهام باطنی سخت عقیده مند بود و چنین باور داشت که بنده میتواند به رضایت و عبادت مستقیماً مورد تلقین قرار گیرد.

تألیفات منصور حلاج رحمة الله علیه را حسب ذیل یاد میکنند. البته یك قسمت ازین ها تا کنون مورد استفاده قرار گرفته است:

۱- طس الازل و الالتباس که تحت فصل ششم طواسین موجود است، ۲- الجوهر الاکبر والشجرة الزیتونیه المبارکة النوریه، ۳- الاحرف المحدثه والازلیه و الاسمأ الکلیة، ٤- الظل الممدود والماء المسکوب و الحیاة الباقیه، ٥- جمل النور و الحیاة و الروح. ٦- تفسیر قل هو الله احد، ۷- الابد والمابود، ۸- قرأة القران و الفرقان، ۹- خلق الانسان والبیان، ۱۰- کیدالشیطان و امر السلطان، ۱۱- الاصول والفروع، ۱۲- سرالعالم و المبعوث (این کتاب پیدا میشود)، ۱۳- العدل و التوحید، ١٤- السیاسه والخلفأ

والامرأ، ۱۵- علم البقاء والفناء (یک قسمت این کتاب پیدا میشود)، ۱۶- شخص الظلمات، ۱۷- نور النور، ۱۸- المتجلیات، ۱۹- الهیاکل والعالم (این کتاب هم موجود است)، ۲۰- مدح النبی والمثل الاعلی (این کتاب تحت فصل اول طواسین موجود است)، ۲۱- غریب الفصیح، ۲۲- النقطه و بدء الخلق (یک قسمت آن پیدا میشود)، ۲۳- القیامة والقیامات، ۲٤- الکبر والعظمة، ۲۵- الصلاة والصلوات، ۲٦- خزائن الخیرات الالف المقطوع و الالف المالوف، ۲۷- مواجد العارفین، ۲۸- الصدق والاخلاص، ۲۹- الامثال والابواب (این کتاب تحت فصل رابع و خامس طواسین است)، ۳۰- التوحید (این کتاب پیدا میشود)، ۳۱- النجم اذاهوی، ۳۲- الذاریات زرواً، ۳۳- الذی انزل علیکم القرآن (شاید همین فصل سوم طواسین باشد)، ۳٤- الذرة (موجود است)، ۳۵- السیاسة، ۳٦- هوهو، ۳۷- کیف کان و کیف یکون (یک قسمت آن در طواسین موجود است)، ۳۸- الوجود الاول، ۳۹- الوجود الثانی، ٤۰- الکبریت الاحمر، ٤۱- الکیفیة والحقیقة، ٤۲- الکیفیة والمجاز[1]

(۱) التنسك الاسلامی منشؤه و تطوره و مذاهبه و رجاله، تألیف مرحوم الدکتور محمد غلاب، طبع مصر، ص ۱۲٦.

فصل پنجم

مکتب تصوفی مولانا جلال الدین

در اصطلاح این عصر، مجموع نظریات یك دانشمند و اهل فکر را بنام مکتب یاد میکنند و این مکتب خاص یك علامه و نابغهء وقت را سبب امتیاز یك دانشمند از دانشمند دیگر میدانند. این اصطلاح در کتب سلف دیده نشده بلکه با حثین معاصر آنرا بمیان آورده اند. مثلاً مجموع نظریات و مبادی اشاعره را به نام مدرسه و مکتب اشعریه و آراء اعتزالی را من حیث المجموع بنام مکتب اعتزال یاد میکنند. هر گاه از مدارس تصوفی یاد می کنیم مولانا جلال الدین را صاحب مکتب تصوفی خاص می یابیم که سبب نشر نظریات به خصوص تصوفی گردید، و هم طریقه خاص و معروف مولویه را بنیان گزاری نمود. قبل از آنکه دربارهء مکتب تصوفی وی توضیحات داده شود لازم است یکبار دیگر معنی عام تصوف را بررسی کرده و اسباب امتیاز تصوف اسلامی را نسبت به تصوف مسیحی و تصوف هندی در تاسیس مکاتب تصوفی مطالعه نمائیم، سپس بمکتب بخصوص تصوفی مولانا جلال الدین نظر اندازیم تا ببینیم که این مکتب چه دارد که دیگر مکاتب ندارند و وجه امتیاز آن نسبت به سائر مکاتب چیست؟

تصوف به معنی عام آن عبارت است از تصفیه نفس و مجاهدت و ریاضت و انتقال نفس از یك حال بحال دیگر تاصوفی بمقام شهود و جذبات تصوفی و فنا برسد. تصوف بمعنی مذکور، شامل آن زهد نیز میشود که نزد غیر مسلمین معمول است. زیرا در هر مذهب و هر دین سالك میخواهد تا بغرض عبادت پروردگار خویش خود را فارغ ساخته و به عقیدهء خودش به مدارج کمال برسد. اینکه دین مقدس اسلام همه ادیان دیگر را منسوخ قرار داد و پس از بمیان آمدن این دین حنیف، تمام رسوم دینی دیگران لغو قرار گرفت عقیدهء ثابت و لم یتغیر مسلمانان میباشد. اما طوایف غیر مسلمان بهمان عقاید قدیم خویش دربارهء سیر تصوفی موافق به مسلك خود شان همان راه را

دنبال میکنند و تصوف مطابق نظر آنها به همان معنی که قبلاً ذکر کردیم اطلاق می گردد. تشابه شکلی میان تصوف مسیحی و تصوف هندی و تصوف اسلامی سبب گردیده تا بعضی مردم این نظر را پخش کنند که تصوف اسلامی یك استمرار و دوام تصوف هندی و تصوف فارسی و تصوف مسیحی میباشد.[۱]

کسانیکه این عقیده را دارند درین تعمق نکرده اند که تنسك اسلامی به زهد و تقوی خالص اسلامی اتکاء داشته و در آن جزئی ترین اثری از تصوف و تنسك دیگران به نظر نه میرسد. کسانیکه به استمرار قول میکنند چنین میگویند که تنسك اسلامی و محبت که بنیان گذار آن در تصوف رابعه (رحمة الله علیها) میباشد از رهبانیت مسیحی و تصوف بودایی گرفته شده است و روی این عقیدهء بی استناد چنین میگویند که با یزید بسطامی و محاسبی و جنید و امثال آنها از تصوف بودایی و تنسك مسیحی پیروی نموده اند و هم نظر وحدة الوجود حلاج را متأثر از آرای هندی میدانند. جولازبهیر (   ) مستشرق معروف چنین میگوید که نظریه وحدة الوجود حلاج از آرای افلاطونی و بودایی گرفته شده است.

مستشرق معروف دیگر به نام اوریشن (   ) در سال ۱۹۲۷ پیرامون تصوف بسطامی و حلاج و جنید رساله یی به نشر رسانیده و در آن ادعا کرده که آنها از تصوف هندی متأثرند.

از آنجا که تتبع و پژوهش پیرامون مبادی و قواعد تصوف اسلامی، مکاتب اصیل و غیر تقلیدی تصوف غیر متأثر اسلامی را به اثبات میرساند باید هر مفکوره تصوفی را که در اسلام بمیان آمده یك فرع از تصوف اسلامی بدانیم که متکی به قرآن و حدیث است. اگر یك راه تصوفی از دیگری تفاوتی دارد نشانه آنست که هر یك، یك مکتب خاص و مدرسه به خصوص اهل فکر خود را مورد قبول و پیروی قرار داده است.

دین مقدس اسلام راه رهبانیت را مسدود ساخته، در قرآن کریم به فرمایش:

(۱) از جمله کسانیکه به عدم اصالت منهج تصوف اسلامی باور دارند مستشرق المانی کریمر ( ) میباشد وی در سال ۱۹۶۸ میلادی کتابی تحت عنوان (تنسك اسلامی) نشر نمود و در آن چنین تذکر داده که تنسك اسلامی با رهبانیت مسیحی ها علاقه وارتباط خاصی دارد.

«ورهبانیة ابتد عوها » و در حدیث ثریف بفرمایش: «لارهبانیة فی الاسلام» به صراحت این تأثیر و تأثر میان اسلام و مسیحیت را نفی میکند.

گفته آمدیم که تنسك اسلامی نه بنام تصوف بلکه بنام انزوا برای عبادت، در عهد حضرت محمد صلی الله علیه و آله وسلم و صحابه کرام وجود داشت و تصوف اصطلاحی است که مدتها بعد از آن عصر رواج یافت. در عصر سعادت، بعضی اصحاب چون ابوذر، صهیب، حذیفه، ابوداؤد، ابو هریره و بعضی دیگر از اصحاب کرام به زهاد و نساك معروف بودند و آنان را بکائین (گریه کنندگان از ترس خدا) نیز می گفتند. این کار آنها مورد انکار و تردید هیچ یك قرار نگرفت. این یگانه دلیل به آنست که تنسك در عهد پیامبر اسلام صلی الله علیه وآله وسلم و صحابه کرام رضی الله عنهم وجود داشت. ابن خلدون گفته است: «علم تصوف از علوم شرعیه ای میباشد که در ملت اسلامی مدتها بعد بمیان آمد. اصل آنست که راه و روش این قوم در نزد گذشتگان این امت و بزرگان از قبیل صحابه و تابعین و شخصیت های بزرگوار بعد از آنها به حیث راه حق و هدایت قرار داشت و اساس این روش آنست تا از مزخرفات دنیا رو به طرف عبادت و یاد خدا گردانیده شود و به آنچه مردم به آن میل و علاقه دارند، از قبیل لذت و مال و منصب توجهی نشود و از مردم کناره گیری بعمل آید تا عبادت در خلوت به اطمینان خاطر صورت گیرد. این روش در عصر صحابه و سلف صالحین عمومیت داشته. همین که در قرن دوهم هجری و بعد از آن تمایل بطرف مال و جمع آوری ثروت زیاد شد مردم بیشتر به همدیگر رو آوردند. کسانیکه آن روش را پیروی میکردند بنام صوفیه ومتصوفه یاد میشدند.» [۱]

ابن خلدون عقیده دارد که این مفکوره در اسلام اساسی دارد و به منابع اصلی و اساسی آن، پژوهندگان با انصاف اعتراف کرده اند. نزد ابن خلدون نتیجهء این تنسك صفا و جذب ووجد است چنانکه میگوید: این مجاهدت و خلوت غالباً سبب آن میشود که حجاب حس از میان برود و به بسی اموری که حس دیگران از ادراك و دریافت آن عاجز میباشد اطلاع یابد. سبب کشف آنست که روح غلبه پیدا میکند. ذکر خدا درین

(۱) مقدمه ابن خلدون صفحه ٤٠٨.

راه کمك میکند زیرا ذکر خدا به منزله غذای روح است. این افزایش قدرت روز بروز حالتی را بمیان می آورد که علم بمشاهده مبدل گردد. حجاب حس حالت خود را تغییر میدهد، ادراك نفس تکمیل میشود و آماده ء ان می گردد تا مواهب ربانی و علم لدنی را بیابد و مورد فتح الهی قرار میگیرد و از افق ملائکه کسب حقیقت مینماید.

این کشف برای اهل مجاهدت حاصل میگردد و از حقایق وجود آنچه را درك میکنند که دیگران از درك آن عاجزند، وهم بعضی اوقات وقایع را قبل از وقوع آن کشف و درك مینمایند. در موجودات عالم پائین به همت و نیروی نفوس خویش تصرف می نمایند، کسانیکه از بزرگان آن طایفه خدا جو هستند به این کشف اهمیتی نمی دهند و از کشف خویش اظهار نمی نمایند و از آنچه به بیان آن اجازه حاصل نکرده اند خبری نمیدهند. و هم این کشف را یك محنت می پندارند و از آن پناه میجویند. صحابه کرام رضی الله عنهم به همین طریق عمل کرده اند، از کرامات نصیب زیاد داشتند اما به آن توجه نمی کردند، آنرا اظهار نمی نمودند و به آن اهمیت نمیدادند. در فضایل چهار یار کبار: ابوبکر، عمر، عثمان و علی رضی الله عنهم اجمعین بسی ازین کرامت ها یاد شده. پس از انها، اهل طریقت از آنها پیروی کرده اند و کسانی بودند که رساله قشیری از آنها نام برده است و کسانیرا یاد کرده که بعد از آنّها پیر و راه و روش آنها بوده اند. کسانیکه با چشم انصاف مشاهده میکنند به این حقیقت اعتراف دارند که قرآن کریم و احادیث نبوی صلی اللّه علیه وسلم به حیث مبدأتصوف اسلامی قرار داشته و در آن تأثیری به عوامل غیر اسلامی وجود ندارد. مبادی تقوی، عناصر ذکر و فکر و منابع سلوك و صفای باطن از آیات قرآنی مثل:

(۱)« قد افلح المؤمنون الذین هم فی صلاتهم خاشعون والذین هم عن اللغو معرضون و الذین هم الزکوة فاعلون- *همانا اهل ایمان به پیروزی و رستگاری رسیدند انان که در نماز خاشع و خاضع هستند و انان که از لغو و سخن باطل اعراض و احتراز می کنند و انان که زکات مال خود را (به اهل آن) می پردازند».* ۱

(۲)« افمن اسس بنیانه علی تقوی من الله و رضوان خیراً من اسس

(۱) سوره المؤمنون ۱۱.

علی شفاجرف هار فانهار به فی نار جهنم والله لا یهدی القوم الظالمین- *ایا کسی که مسجدی به غرض تقوی و خدا پرستی اساس گذاشته رضای حق را طالب است مانند کسی است که بنائی (به غرض کفر و نفاق و تفرقه کلمه اسلام) سازد و بر پایهء سستی در کنار سیل که زود به ویرانی کشد و عاقبت آن بنا از پایه آتش دوزخ افتد (این مأل بنای نفاق و ستم است) و خدا هرگز ستمکاران را هدایت نمی کند*[1]

(۳) «لن ینال الله لحومها ولا دماؤها ولکن یناله التقوی منکم- *(و بدانید که) هرگز گوشت این قربانی ها نزد خدا به درجه قبول نمیرسد لیکن تقوی شما است که به پیشگاه قبول او میرسد».*[2]

(٤) «و من یطع الله و رسوله ویتقه فاؤلئك هم الفائزون- *و هرکس فرمان خدا و رسول را اطاعت کند و خدا ترس و پرهیز کار باشد چنین کسانرا پیروزی (و سعادت) است».*[3]

و احادیث:

۱- «من ذکرنی فی نفسه ذکرته فی نفسی و من ذکرنی فی ملاء ذکرته فی ملاء خیر من ملاء.»

۲-« اذا تقرب عبدی منی شبراً تقربت منه زراعاً و اذا تقرب منی زراعاً تقربت منه باعاً » و دیگر احادیث و آیات که در آن درباره ذکر و عبادت تذکر رفته است.

بعد از این تذکر باید بگوئیم:

مولانا جلال الدین بلخی رومی به داشتن روش به خصوص سلوك، مکتب خاص را بنا کرد که در آن نظریات وی منعکس شده است. وی نخست جذبه یی را ضرور میداند که بعد از طی مراحل بتواند به درجه عشق برسد. دربارهء وحدت الوجود ، نظر وی با نظر ابن عربی (متوفی سال ٦٣٨) و ابن فارض (متوفی٦٣٢) در برخی موارد تشابه دارد. در موضوع سماع و اثر آن بر صوفی، در رسیدن به درجات کمال، با امام غزالی هم مانند است و در قضیهء فنا با منصور حلاج مشابهت دارد، با این تفاوت که در ابراز نظریات وحدت الوجود از طرف حلاج صراحت کامل بدون ترس دیده میشود اما

---

(۱) سوره التوبه آیة ۱۰۹.　　(۲) سورة الحج آیة ۳۷.　　(۳) سورة النور آیه: ۵۲.

مولانا درین راه منتها احتیاط را به کار برده به همان اندازه راز میگوید که عقول مردم آنرا پذیرفته بتواند. وی اسرار تصوف را در حال جذب تصوفی بر شاگردش حسام الدین چلپی املا نه میکرد بلکه در حالت اعتدال کامل کار تألیف را به معاونت آن شاگرد دانشمند خود پیش می برد. وی سعی داشت آنچه را اظهار میکند به دلائل منطقی به اثبات برساند، در جائی پیرامون حال سلوك عارفین چنین میگوید: «عارفین به مفاد و نقصان فکری ندارند، آنها از احوال دنیا در شب و روز به خواب رفته اند و به دنیا دل بستگی ندارند. آنها چون قلم در قبضه پروردگار میباشند. کسیکه دست را نه بیند گمان میکند که نوشته از حرکت قلم میباشد. اینست حال عارف. اما مردم عوام در خواب حسی و غفلت ظاهری فرو رفته اند. نفسهای شان در صحرأ پریشان است.»

مولانا در اثبات روحی انسان و تعبیر آن کوشش میکند تا راه آسانی را درپیش گیرد و پهلوی مادی بشریت را محض سبب بقای نظام وجود میداند. انسان را به حیث اشرف المخلوقات حساب میکند، به شرط آنکه جانب روحی خویش را مراعات کند به آن عملی که انسان را به مدارج عالی میرساند. همین انسان، خسیس ترین مخلوقات حساب میشود اگر جانب روحی خویش را مراعات نکند.

در جای دیگری میخواهد میان جهان روح و جهان ماده مقایسه نماید و چنین میگوید: «کسی که به طرف عالم مادی تمایل دارد وی از جهان روح به دور می افتد. بیداری چنین شخص بدتر از خوابش است. زیرا هر گاه ارواح ما برای فرا گرفتن حق و حقیقت بیدار نباشد بیداری مابسان آنست که دروازه را به روی خود ببندیم. نفس انسانی هر گاه صفا نداشته باشد و پیر و هوا و هوس گردد نمیتواند راه را سوی عالم بالا بیابد. به خواب رفتن انسان در آن است که به امور و همی و خیالی پابند بوده و از جهان روح به دور مانده باشد. سایه خدا همان بنده خدا است که نظر به این جهان خواب برده حساب شود اما نزد خداوند بیدار باشد.» این صوفی دانشمند، میخواهد با این مقارنه و مقایسه این سخن را با ثبات رساند که دوستان خدا یك امتیاز خاص دارند و آن اینکه در علاقه یاد جهان ارواح میخواهند به خدا نزدیك باشند. وی در تفسیر این قول خدا که فرموده است: «الم تر الی ربك كف مدالظل.. ابا ندیدی که لطف خدا

چگونه سایه را (با آنکه اگر خواستی ساکن کردی) چگونه بر سر جهانیان بگسترانید.[1] » میگوید: مقصود از مدالظل صورت اولیاء الله است و به نظر وی مقام اولیا در قرآن کریم نیز به اثبات رسیده است.

پس از آنکه از منهج و روش تصوفی مولانا غرض شناخت مکتب وی کمی بحث کردیم به خصوصیات مکتب عرفانی ومدرسه تصوفی وی بر میگردیم.

مولانا در راه تهداب گذاری مدرسه خویش از آثار سلف صالحین پیروی و آنرا در ادای رسالت خویش بحیث ماده، مفید و ارزنده یی به کار میبرد. وی از سنایی و عطار به خوبی یاد میکند و مقام خود را نسبت به آنها نازلتر میداند و چنین میگوید:

عطار روی بود و سنایی دو چشم او ما از پی سنایی و عطار آمـــدیم

یا:

هفت شهر عشق را عطار گشت ما هنوز اندر خم یك کوچــه ایم

موصوف مردم را دعوت میکند تا به آنچه ایمان واقعی ایجاب میکند تمسك نمایند و چنین میگوید: «تا یکی پی حکمت یونانیان میشتابی، حکمت مسلمانان را نیز بخوان!» وی به تأسیس مکتب به خصوص تصوفی مواد ذیل را مورد توجه و تلقین قرار داد:

۱- نظریات تصوفی منسوب به هر یك از حسن بصری، رابعه عدوی، عطار، سنایی عزنوی و رجال دیگر.

۲- انسان کامل در نظر اهل تصوف و مقومات کمال و آنچه انسان را سوی سعادت می خواند.

۳- مراقبت نفس و بیان روشیکه به آن مفضی میگردد از قبیل: ریاضت، عبادت، موافقت و عمل به روحیه حقیقی دین مقدس اسلام دور از شائبه رهبانیت به طریقیکه ذکر و فکر و ترك هوی و هوس را درمیان آرد و موافق به ایجاب قرآن کریم باشد که میفرماید: «و اصبر نفسك مع الذین یدعون ربهم بالغداة والعشی... الآیه- *و همیشه خویش را باکمال شکیبائی به محبت انان که صبح و شام خدا را میخوانند (و رضای او را می طلبند) و ادارکن*»[2]

---

(۱) الفرقان: ٤٥ (۲) الکهف: ۲۸.

٤- اجتناب از کبر و ریا به طریقی که اعمال خود را گرچه عظیم و زیاد باشد حقیر پندارد و نفس خویش را هر آن تحت محاسبه قرار دهد.

٥- دعوت عموم مردم بسوی اسراری که در قلب بشر نهفته است، تا اهمیت تصفیه قلب را بدانند.

٦- عمل به شریعت اسلامی و اجتناب از ترك اوامر به طریقی که از اتهام دوری جوید. ازین رو مولانا پیوسته به نماز جمعه و نماز جماعت حاضر میشد و هنگامی که با مرشدش شمس تبریزی راه انزواً و خلوت را در پیش گرفت نیز نماز جماعت را ترك نکرد و اگر در خلوت و انزواً نماز را ادا میکرد یا بحیث امام مرشدش و یا بحیث مقتدی وی، پابند جماعت بود.[1]

٧- ایجاد صلح میان صوفیه و علمای مدرس که پیوسته از راه نزاع پیش می آمدند. وی درین راه و برای ایجاد روحیهء هماهنگی میان دو طایفه یاد شده گام های مثبت و متینی برداشت و کوشید تا میان اهل قال و اهل حال، میان مدرسه و صومعه توافقی ایجاد کند. نتیجهء همین مفکوره، صلح آمیزوی بود که مدارس دینی و کشور های اسلامی مثنوی مولانا را در برنامه درسی خود جا دادند و به طلاب علوم دینی این فرصت میسر شد تا ادب تصوفی را نیز فرا گیرند و ادب ظاهری را به ادب باطنی همنوا سازند.

٨- نزدیکی میان اهل تصوف و علمای کلام و خاتمه دادن به نزاعی که از سالیان دراز میان صوفیه و متکلمین حکمروائی داشت، تا به این ترتیب مدارس دینی با اطمینان کامل رسالت خویش را ادا نمایند و به تربیهء دور از تعصبات بی مورد مشغول شوند واهل حلقه بتوانند برای حل قضایای مورد نزاع هر دوطائفه، راه حل اساسی بیابند.

٩- توضیح موقعیت عقل در تصوف اسلامی طوریکه شیخ فرید الدین عطار درین باره چنین میگوید:

عقل خوب و خراب دوست و دشمن است. عقل کاوش کننده باذکاوت و با دقت

(١) بها والدین ولد وهم خانم مولانا از نماز جماعت مولانا و مرشدش حکایت کرده اند، خط سوم تالیف صاحب زمانی صفحه ١١٣.

هر گاه به نظام عالم متوجه گردد راه را سوی حق و حقیقت می یابد اما نباید به همین اندازه اکتفا ورزد بلکه میباید راه را سوی عشق باز کند. عقل آن وقت به کمال می رسد که کار خود را در دائره عشق انجام دهد و به رهنمائی دین رفتار نماید.

۱۰- دوام دادن به نشاط و فعالیت علمی که پدرش به آن در بلخ و قونیه آغاز کرده بود و دانشمندانی چون افلاکی وغیره را تربیه نموده بود. این دوام برای آن بود تا انقطاع علمی صورت نه گیرد و هم روابط علمی میان این حلقه و حلقه های معروف کشور های عربی محفوظ بماند.

۱۱- مطالعهء راه رسیدن به طهارت باطن (حسب اصطلاح و تعبیر مولانا جلال الدین) پس از عمل به طهارت ظاهر، که این طهارت باطن با اجتناب از نواهی صورت میگیرد و درین راه نیت اثر بزرگ دارد. مطابق حدیث «انما لاعمال بالنیات» و حدیث «انما یبعث الناس علی نیاتهم».

۱۲- رسیدن به معرفت اخلاق توسط مطالعه عواملی که انسان را به اخلاق حسنه آشنا میسازد و در پایان تربیهء شخصیت هائی که بتوانند از اسلام دفاع نمایند و در راه خدا، دوستی و در راه خدا، دشمنی داشته باشند. کسانی که مطابق فرمایش ابراهیم بن ادهم بلخی رفتار نمایند که میفرماید: «درجه صالحین را نه می یابی تا شش مرحله را طی نکنی: اول آنکه دروازهء رفاهیت را ببندی و در شدت را باز کنی. دوم آنکه دروازه عزت را ببندی و در ذلت را باز کنی. سوم آنکه دروازه راحت را ببندی و دروازه مشقت را باز کنی. چهارم آنکه دروازه خواب را ببندی و دروازه بی خوابی را باز کنی. پنجم آنکه دروازه ثروت مندی را ببندی و در فقر را باز کنی و ششم آنکه در امید را مسدود سازی و راه مرگ و آمادگی به مرگ را به روی خود باز کنی» [1]

این بود اجمال منهج پروگرام مکتب تصوفی مولانا جلال الدین بلخی رومی که توضیح یافت.

(۱) التصوف و فرید الدین العطار تألیف دکتور عبدالوهاب عزام، صفحه ۷۳.

باب ششم

اهم آرای تصوفی مولانا جلال الدین

نخستین عاملی که مرا متوجه مولانا ساخت تا به اندازهء قدرت خویش نظریات این استاد دانشمند راه تصوف و عرفان را با مقایسه به نظریات کلامی وی مورد بحث قرار دهم، همان بود که تعبیر دقیق آن عالیمقام را بعبارات بسیط یك تعبیر بی نظیر یافتم. وی در مؤلفات خویش نظریات تصوفی و کلامی دارد که دربارهء بعضی از آن آراء توضیح می دهیم. قبلاً تذکر دادیم که بعضی با حثین مثنوی را از حیث اهمیت و اعتبار علمی بنام قرآن بزبان پهلوی (فارسی) یاد کرده اند. اگر از مبالغه و غلو بگذریم اینقدر گفته میتوانیم که مثنوی دارای مطالب عمده و مهم است که از نگاه دینی، ادبی و علمی قابل دقت و توضیح میباشد. مولانا نظریات خویش را با تعبیر بس دقیق پیرامون موضوعات مشکل و غامض ارائه کرده کوشیده است تا عبارات ساده و عام فهم آنرا توضیح نماید و هر یك را سوی این مطالب عمده بخواند. گاهی هم چنان شده که یك موقعیت و یا یکحال تصوفی که تعبیر ان نزد دیگران مشکل به نظر میرسد طوری مورد توضیح وی قرار میگیرد که قابل پذیرفتن همه عقول است، وی حکایات و قصه هایی را نقل کرده و غرض وی از آن، تحقیق بیشتر در موضوع و عام فهم ساختن آن برای استفاده همه است.

این نوع تعبیرات کوتاه اما مملو از معانی که در مؤلفات وی به نظر میرسد یکبار دیگر نظر پژوهندگان را سوی مؤلفات وی جلب میکند که اهمیت آنها را دو بالا میسازد. ازهمین لحاظ می بینیم که باوصف گذشتن هفت صد سال از تألیف این آثار، هنوز موقعیت برازندهء ادبی و علمی آنها محفوظ بوده بلکه توجه حلقات ادبی و علمی

روز بروز در آن باره بیشتر میشود. آنچه را از قصص و امثال و مواعظ و حکم در مؤلفات وی مشاهده میکنیم ترجمانی از قدرت علمی وی مینماید که آرزو کرده تا موافق عقول مردم حرف بزند. اینك یکی از قصه های اورا بطور مثال یاد آور می شویم:

مردی فقیر خانم نادانی داشت که پیوسته شوهر را بخاطر فقر و بینوایی مورد طعن قرار میداد. مرد برای انکه خانمش را قناعت داده باشد می گفت: زن و شوهر به سان دو نعل بوت میباشند که باید هر دو به یك اندازه باشند اگر یکی کوچك و دیگری بزرگ باشد امکان راه رفتن نخواهد بود. گرگ ماده و گرگ نر تا هر دو در طبع یکی نباشند هیچ امکان ندارد که رفاقت خویش را دوام دهند، دو طرف باریك شتر اگر مساوی در وزن نباشد امکان ندارد که بار به منزل برسد. با در نظر گرفتن این مثال های واضح و روشن، شوهر به خانم چنین خطاب میکند: چرا من مرد قانع و راضی به مقدرات خداوند میباشم و تو قناعت را گذاشته به شناعت روی می آوری؟

فصل اول

نظر مولانا دربارهء مراد و مرید و مرشد و مستر شد

این دانشمند و نابغه بلخ در راه ارشاد و تبلیغ و اداب مرید در برابر فرمایش مرشد، گفتنی های زیادی دارد که از همه آن چنین استنباط میشود تا مرید به همه حال رمزو راز ارتباط معنوی خویش را که با مرشد خود دارد درك کرده و بکوشد تا از راه اخلاص و محبت و صداقت جلب توجه مرشد را بنماید.

وی با اسلوب عالی که مخصوص او میباشد قصهء یك پادشاه یهودی را بیان میکند که با اهل نصاری دشمنی زیاد داشت و همیشه بفکر آن بود تا اگر ممکن باشد میان آنها نفاق تولید کند و آنها را سوی بدبختی و ذلت بکشاند. روزی با یکی از دوستان خود این آرزو و اراده را درمیان گذاشت و برایش چنین گفت: این طایفهء نصاری دشمنی قدیم با یهود دارند. من اکنون آن قدرت را دارم تا درباره قتل و فنای آنها فکر بکنم، میخواهم درین باره بمن مشوره دهی که چه باید کرد؟ دوست وی در پاسخ گفت: هوشیار باش کشتن تو نمیتواند آنطوریکه آرزو داریم آنها را نیست و نابود سازد؛ بهتر است راه اساسی سراغ شود. مولانا پیش از آنکه قصه را تفصیل دهد بطور جملهء معترضه چنین میگوید:

دشمنی با حضرت موسی و دوستی با حضرت عیسی علی نبینا و علیهما السلام از بی عقلی نشأت میکند زیرا که هر دو پیام آوران خدا(جل جلاله) و شخصیت های قبول شده بودند و هر دو بحیث مظهر انوار خدا محسوب میشوند. کسیکه یکی را دوست میدارد و با دیگری دشمنی میورزد بسان شخص احول (دوبین) میباشد که یکی را دو و یك حقیقت را دو حقیقت میداند. زیرا عیسی علیه السلام جز روح موسی علیه السلام و موسی علیه السلام جز روح عیسی علیه السلام نمیباشد.

وی قصه احول را چنین دنبال میکند: استادی برای شاگرد احول خویش گفت:

فلان بوتل را بیاور شاگرد دو بین که یك بوتل را دو بوتل مشاهده میکرد چنین گفت: کدام بوتل را بیارم؟ استاد پاسخ داد: دو بوتل وجود ندارد. بوتل یکی است اما عیب چشم تو آن را دو بوتل وانمود میکند. شاگرد اصرار داشت که دو بوتل است و استاد به یك بوتل تاکید داشت؛ بالاخره استاد مجبور شدتا به شاگرد بگوید که اگر دو بوتل است یکی از آن دو را بشکن! وی این کار را کرد ولی وقتی یك بوتل را شکست، دید هر دو بوتل شکست. درین حال شاگرد ملتفت شد که در حقیقت یك بوتل بوده اما به اثر عیب چشمش آنرا دو بوتل میپنداشت.

مولانا با یاد آوری این حکایت در ضمن اصل قصه‌ء پادشاه یهود می خواهد بگوید که خشم و دشمنی انسان را بسان احول میسازد و نمی گذارد تا روح شخص با حقیقت اشنا گردد، و هم درین قصه یك نوع اشاره به قضیه‌ء وحدت الوجود میباشد. وی در ضمن این قصه میخواهد به سر آیه‌ء «**لا نفرق بین احد من رسله**- *و میان هیچیك از پیغمبران فرق نگذاریم.*»[1] اشاره کند. پس از ذکر جمله معترضه که با اصل حکایت بدون ارتباط نمی باشد، قصه پادشاه یهود را چنین دنبال میکند:

وزیر چون تصمیم پادشاه را دانست با در نظر داشتن مکر و حیله که در شان این طبقه میباشد به غرض علاج اصلی یعنی قلع و قمع نصاری چنین گفت: کشتن نصاری نمیتواند درد اصلی را علاج کند زیرا کشتن همه از یکسر از امکان بعید است و قتل یکعده‌ء آنها نمیتواند مطلب را حاصل نماید، بهتر است راهی در پیش گرفت که میان آنها نفاق و تفرقه انداخت و من حاضرم خود را درین راه قربان نمایم. ای پادشاه با تدبیر! نخست گوش و بینی مرا قطع کن و مرا در راه عام بگذار تا همه مردم مرا ببینند و چنین اعلامیه صادر کن که وزیر بدبخت با کمال زجر تبعید شود، در آن حال میتوانم با قبول قربانی خویش در راه خدمت دین یهودی کار بس مهم وارزنده یی را انجام دهم. پادشاه چنان کرد، مردم ازین وضع وزیری که تا روز قبل از مقربین دربار بود در تعجب شدند و گرد وزیر جمع گردیدند؛ وزیر مکار چون خویشتن را میان یك عده زیاد دید چنین گف: الهی تو به تمام اسرار و خفیات دانا میباشی. پادشاه به مجرد اینکه کشف

---

(۱) البقره: ۱۳۶.

کرد که من نصرانی میباشم مرا به چنین بدبختی دچار ساخت. من نزد وی به پیروی دین یهودی تظاهر می کردم و دین اصلی خویش را که نصرانیت است پنهان کرده بودم ولی او به اصل عقیده ام پی برد مرا به این عذاب مبتلا ساخت. اگر روح حضرت عیسی علیه السلام از من دستگیری نکرده بود مرا پادشاه میکشت؛ اما روحانیت آن پیامبر بزرگوار مرا از مرگ نجات داد. من در راه خدمت به دین نصرانی از هیچ قربانی دریغ نخواهم کرد. ای مردم بدانید که دین واقعی و حقیقی دین نصاری است و آنرا مورد توجه قرار دهید.

او با این شعارهای عوام فریبانه، توانست توجه عده زیاد مسیحیان را به خود جلب کند. میان نصاری راه یافت و اسرار انجیل را به آنها تدریس میکرد، در ظاهر بحیث یك ناصح و واعظ توجه مردم را به خود جلب کرده بود اما در حیقت مردم فریبی بود که میخواست نصاری را به هلاکت و تباهی سوق دهد. نصاری خوش باورانه به او علاقه پیدا کرده عقیده مند گردیدند و حتی اورا نائب حضرت عیسی(علیه السلام) می پنداشتند. مدتی گذشت و وزیر حیله گر توانست موقعیت خود را نزد نصاری بدرجه قبول ولم یتغیر برساند. همینکه مورد قبول عام نصاری قرار گرفت مخفیانه نامه یی به پادشاه فرستاد و به او اطمینان داد که اکنون وقت تکمیل پروگرام نزدیك شده است. قوم نصاری در این موقع ۱۲ فرقه بودند و هر طایفه یی به این وزیر مکارو دشمن دوست نما عقیده داشتند و اورا یکی از مرشدین با کمال می پنداشتند و به اوامر او انتظار داشتند. وی این پلان شوم خود را اینطور آغاز کرد که برای هر یك از طوایف دوازده گانه توصیه یی نوشت که هر یك از وصایا ضد وصیت دیگر بود. در یکی پیرامون ریاضت و مجاهدت توضیحات داده شده و ریاضت را به حیث یك رکن اساسی نصرانیت و گرسنگی را تکمیل کننده توب و انابت و رجوع به خداوند معرفی نمود. اما در وصیت نامه دیگر از ریاضت و قبول مشقت در عبادت به بدی یاد کرد و چنین تذکر داد که جز به سخاوت و بذل مال نمیتوان راه رضای خدا را به دست آورد. در توصیه نامهء دیگر نوشت: تحمل گرسنگی معنی آنرا دارد که بخدا شرك داشته باشی و هر آنچه مخالف توکل و منافی تسلیم باشد جز مکر و خدعه چیز دیگر نیست. در توصیه نامهء دیگر گفته شده بود: عبادت یکی از وجائب بنده شمرده میشود اما توکل جز

تهمت چیز دیگری نیست. در توصیه نامه ء دیگر آن خداع مکار درج شده بود که مقصود از اوامر و نواهی خداوند آن نیست که مردم به آن پابند بوده به اوامر اطاعت نمایند و از نواهی الهی اجتناب ورزند بلکه مقصود اصلی همه درین اوامر و نواهی آنست تا دلیلی برای عجز بنده درمیان باشد. همینکه ناتوانی خویش را درک کردیم همان وقت قدرت خداوند کریم را درک کرده ایم.

در توصیه نامه ء دیگر درج کرده بود: هیچگاه به عجز خود منگر زیرا که این عجز کفران نعمت الهی محسوب میشود و به سوی عبادت شتاب کن. نامه ء دیگر این جمله مختصر را احتوا میکرد: که قدرت و عجز ترك شود. توصیه نامه ء دیگر بیانگر این بود: چراغ دیده را خاموش مکن زیرا بینایی چراغ راه تو میباشد. اگر نظر و تفکر را گذاشتی گویا چراغ وصال را خاموش کرده یی. نامه ء دیگر با این محتوی بود: این دید چشم را بگذار زیرا که اگر از دید ظاهری منصرف شدی و سوی دید باطن و مشاهده ء روحی رفتن یقین داشته باشی که هزاران سر برایت کشف خواهد شد. کسی که از روی زهد و تقوی دنیا را ترك کند دنیا سوی او رو می آورد. در توصیه ء دیگر او درج شده بود که: آنچه را خداوند کریم برایت عطا کرده آنرا غنیمت بدان و از آن استفاده کن و خود را در مصائب و آلام مینداز! توصیه ء دیگر این فریبکار چنین بود:

از قبول اوامر نفس بپرهیز زیرا که سبب بدبختی وذلت تو خواهد شد. در توصیه نامه ء دیگر چنین نوشت که راه حقیقی آنست که درآن حیات قلب باشد وغذای روح را در برداشته باشد. زیرا که طبیعت ظاهری و محسوس ما جز شر وبد بختی اثر وثمره ء دیگر ندارد. نامه ء دیگرش در بر گیرنده این مطالب بود: مرشدی داشته باشی ورضای او را بخواه! اما درتوصیه نامه ء دیگر گفت: خودت باید مرشد ورهنمای نفس خود باشی! نه آنکه مسخر دیگران شوی. راه خود را دنبال کن واز حیرت بپرهیز. نامه ء دیگرش چنین می گفت: همه اشیای کثیر ومتعددی که مشاهده میشود در حقیقت یکی است. کسیکه اشیا را دو یا زیاد می بیند در حقیت احول است. نامه ء دیگرش چنین می گفت: چگونه ممکن است صد چیز یکی باشد، کسی که به وحدت عقیده دارد دیوانه است زیرا که یکی یکی و بسیار بسیار است.

پس از آنکه این همه وصایای ضد ونقیض را ثبت کرد وهر یك را در کاغذ علیحده جا داد مدتی نگذشت که حلقه وعظ وارشاد وتحقیق پیرامون انجیل را ترك کرد

ویه گوشه یی پناه برد ، باکسی باز دید نمی کرد ، مردم با هزاران گریه وزاری از وی تقاضا داشتند تا آنها را از فرمایش خود محروم نسازد زیرا بدون وی نوری نخواهد داشت. بدون وی آنها حیثیت کوران را دارند که هر آن احتمال سقوط آنها در میان است. وی بجواب آنها چنین گفت: من اجازه بیرون رفتن از خلوت را ندارم اما یقین داشته باشید که روح من با شماست. مریدان اصرار داشتند تا او را ببینند ومی گفتند: ما طاقت دوری ترا نداریم ونباید مارا از نصایح خویش محروم سازی. مرشد یعنی وزیر مکار می گفت: اگر مرا امین می پندارید باید مجادله را کنار بگذارید وسخن مرا بشنوید! اگر نزد شما کاملم باید از کمال من انکار نه ورزید، اگر مرا صاحب کمال نمیدانید مرا تکلیف ندهید من تصمیم گرفته ام که به خلوت پناه برم و بحال باطنی خود متوجه گردم. این کار به نفع شما و نفع من انجام می یابد.

هر قدر که مرشد اصرار میکرد که او را بگذارند مردم از ودست برادر نمی شدند ومی گفتند: ما منکر کمال تو نیستیم اما گریه وزاری ما از آن جهت است که ما در پی بدست آوردن دوباره مربی خویش ناله داریم. این گریه به سان گریه طفل است که غرض نزاع وجدال با مربی گریه نمی کند، بلکه بمنظور جلب شفقت وی ناله سر میدهد. ما چون نی و تو چون نغمهء آن میباشی اگر صدای تو نباشد ما ارزشی نداریم. ماچون دانه های شطرنجیم که شکست وموفقیت ما بدست تست. تو روح ما میباشی! بدون تو حیات نداریم. نباید مارا از دیدار خو محروم گردانی. اگر فضل ولطف خود را از ما دریغ کنی چه خواهیم کرد؟ وزیر مکار در برابر این همه تقاضا های مکرر مجبور شد بهانه یی بمیان آرد که مورد قبول قرار گیرد وچنین گفت: بدانید که حضرت عیسی علیه السلام بمن نامه نوشته وامر کرده که باید از مردم دور گردم وبه دیواری رو آورم وتنها بنشینم زیرا که عنقریب خواهم مرد وسوی آسمان خواهم شتافت.

آخرین تزویر وزیر یهودی

در پایان این همه گزارش، وزیر برای یك یك از کلان های طوایف اجازه ملاقات داد ودر خلوت گاه خویش با هر یك صحبت کرد وبرای هر یك گفت: من بسیار فکر کردم تا بعد از خود نائبی داشته باشم. آخرین تصمیم من بر این قرار گرفت که ترا به

این وظیفه‌ء بس مهم بگمارم تا بعد از مرگ من اوامر حضرت عیسی و اوامر مرا تنفیذ کنی وتمام طوایف دیگر باید از تو پیروی کنند. کسیکه بخواهد از اوامر تو سرکشی کند او را بکش یا اسیرش بگیر! اما هوش کن که این امر وسر را تا وقتی که من حیات دارم فاش نکنی! اینك این طومار را بگیر وبعد از مرگ من این توصیه نامه راکه شامل احکام مسیح میباشد بر پیروان عیسی بخوان. به هر یك از امراء، این توصیه را جداگانه وخاص وانمود کرد وهریك را خلیفه خویش ساخت وهر یك را وادار کرد که این راز تادم مرگ مرشد فاش نگردد. ناگفته نماند که تعداد طوایف نصاری ۲ حساب شده بوداما شمار طومارها یا توصیه نامه ها بیش از ۱۲ بود ازینرو شاید برای هر امیری یك طومار نداده باشد بلکه برای بعضی دو طومار تسلیم کرده باشد ویا اینکه در بعضی طوایف نظر به تعداد آنها ونظر به تجاربی که داشت و میدانست که راه ایجاد فتنه چیست؟ دو طومار داده باشد، به ترتیبیکه همان دو توصیه نامه باهم تناقض نداشته باشد. زیرا چنانکه گفته آمدیم همه توصیه نامه ها باهم ضد ونقیض نه بود بلکه بعضی با بعضی ضدیت داشت. ویا اینکه مولانا درضمن حکایت، تجزیه وتحلیل محتویات طومار هارا قایل شده مطالب یك توصیه نامه راتحت دو عنوان یاد کرده است. به همه حال، مدتی نگذشت که وزیر مکار خود کشی کرد وهمان وعده را ایفا نمود که با پادشاه در راه ایجاد تفرقه وفتنه میان نصاری به اثر مکر وبالاخره قربانی کردن خود قرار گذاشته بود. مردم از مرگ این شیطان ولی نما اطلاع یافتند. همه باچشم گریان راه خلوت گاه را در پیش گرفتند. لباس خود را پاره میکردند وناله شان به آسمان میرسید. هزاران مسیحی از طوایف عرب، ترك وکرد حاضر شدند وجنازه او را برداشتند. یك ماه کامل به خاك بوسی آن مرشد در سر قبرش فریاد میکردند. مدتی نگذشت که درباره ولی عهد وجانشین این مرشد کامل که به عقیده آنهامرشد ودراصل مفسد بود به مشوره پرداختند تا کسی راکه بتواند وظیفه او را بعد از مرگ انجام دهد بیابند وچنین گفتند: اگر این دوست مارا به فراق خویش کباب کرد واز وصالش محروم شدیم باید جانشینی داشته باشد تا به دیدن او درد ما تسکین یابد. یکی ازامرای قوم درموضع خطابه قرار گرفت وچنین گفت:

ای مردم! من اهل سر ورازی میباشم که تاکنون آنرا فاش نکرده ام. اینك نامه ی به دست دارم که توسط آن از طرف این مرشد به حیث ولی عهد وجانشین تعین شده ام ودرین عصر نائب مسیح من خواهم بود. نامه را از جیب خودش برآورد وآنرا به آواز بلند قرأت کرد. امرای دیگر، یکی به دیگری با عصبانیت طومارهای خود را بر آوردند وجنگ بسیار شدید میان طوائف و قبایل درگرفت: هزاران نفر کشته شدند و هزاران نفر دیگر جراحت شدید برداشتند، این جا بود که نقشه شوم وزیر مکار به اشاره پادشاه غدار عملی شد وبسیار از افراد نصاری نابود شدند و به هلاکت رسیدند ویا آتش عداوت نسبت به دیگران را درسینه خود جادادند.

این قصه مولانا جلال الدین بلخی که به اسلوب نهایت ادبی آورده شده چنین می رساند که موضوع ارشاد واراده وداخل شدن در طریقه تصوفیه یك موضوع عادی نبوده بلکه یك امر نهایت مهم وعمیق است که باید درآن باره سطحی گرایی نشود وتعمق کامل به عمل آید زیرا گاه چنین می شود که ابلیس به شکل انسان ظاهر شده وبسی افراد را گمراه میسازد وپلان شوم خود را عملی میکند. کسیکه میخواهد به کسی دست ارادت بدهد باید احتیاط زیاد را کار بندد. تصوف اسلامی به صفای روح و تزکیه نفس ارتباط دارد، باید مرشد ومرید به این امر ملتفت باشند. مرشد حیثیت حکیم را دارد که باید در حکمت را بگشاید واسرار را برای مرید تاجائی که قوهء انفعالش ایجاب نماید باز گوید. مرشد باید به تهذیب نفس خویش متوجه گردیده وبه اثر آن راه تهذیب نفس را برای پیروان خود جستجوی نماید، تا اناره واستناره به صورت اصلی وبه شکل واقعی وحقیقی اش صورت پذیرد.

مولانا بر این قصه تبصره نموده میگوید: نصاری در راه پیروی از مرشد که در حقیقت مکار مردم فریبی بود از تقلید کورانه کار گرفتند ودوستی آن مزور را بنام جانشین غیبی در قلوب خود جا دادند در حالیکه آن بدبخت یك دجال ملعون بود. خداوندا تو مددگار بیچاره گانی که آنها را از واقع شدن درچنین ورطهء بدبختی نجات بخشی! خداوندا! پیشروی ما هزاران دام وافسون قرار دارد وما بسان پرندگان گرسنه می باشیم که جز ذات پاك تو هیچ کسی نمی تواند مارا ازین بدبختی نجات دهد. اگرهریك چون باز وعنقاهم باشیم باز هم نمی توانیم از چنین هلاکت نجات یابیم.

ماگندم را در گدام میگذاریم، مدتی نمی گذردکه آنرا گم می کنیم ودرپایان اینهمه ناراحتی از گم شدن گندم میدانیم که اینهمه از مکر وحیله موش است که مخزن مارا خراب کرده است. ای نفس! نخست سعی کنی تا شر را از خویش دفع نمائی، سپس به جمع آوری گندم اقدام نمایی. باید سخن پیرپیران(حضرت محمدمصطفی صلی الله علیه وآله وسلم) را در نظر بگیری. حضرتش می فرماید که "لاصلوة الابحضور القلب". نماز جز بحضور دل صحت ندارد. اگر درخزانه اعمال ماموش دزد نباشد پس گندم اعمال ماکجاست؟ چرا آن نوری را نمی یابیم که باید بحیث نتیجهء اعمال صالحه بیابیم؟ چرا گندم ما در گدام جمع نمیشود؟ مولانا جلال الدین طی اینهمه ادله وبراهین، میخواهد به صراحت بگوید که یقظهٔ ضمیر و بیداری باطن یکی از ضروریات اهل تصوف حساب میشود تا بتواند سربندگی را به شکل درست دریابد واز خواب غفلت رهایی یابد. وی نظر خویش را درباره ارادهء تصوفی وانتخاب مرشد طوری بیان میکند که میتوان سالك عارف وصوفی اهل دل را از کسی جدا کرد که سوی مادیات رو آورده واز طریق مکر وفریب میخواهد کار خود را پیش ببرد.

مولانا به باز کردن چشم حقیقت بین، توصیه فومودہ میکوشد تا هیچ کسی به ظواهر فریب نخورد. در زمرهء اهل تصوف واصحاب سلوك همه به یك آواز درباره آداب مرید وطریق دستگیری توضیحاتی داده اند که اینك بعض آنرا نقل میکنیم:

شیخ شهاب الدین سهر وردی دربارهء آداب مرید باشیخ چنین میگوید: مرید باید آداب مرشد را بجا آورد و بدون اجازه وی در سخن را نکشاید. مرید در پیشگاه مرشد حیثیت کسی را دارد که بر ساحل دریا نشسته باشد. هرگاه مرید به کمال مرشد خویش ایمان واطمینان داشته باشد باید با در نظر گرفتن موقعیت شیخ مرشد، مطالب مجهول را از وی بپرسد. سخن چون دانه یی است که درزمین می افتد، اگر زمین فاسد ولم یزرع باشد دانه نیز سبز نمی کند. فساد سخن دران است که خواهش های نفس در کلمه مرید دخیل باشد. مرشدکامل میکوشد در برابر گفتار نقی وپاك برای خلق از حق سخن حق بگوید. شیخ برای مرید حیثیت امین الهام را دارد طوریکه حضرت جبرئیل علی نبینا وعلیه الصلاة والسلام امین وحی بود. طوریکه جبرئیل در وحی خیانت نمی کرد باید مرشد نیز در الهام خیانت نکند(وباید خود اهل الهام باشد). طوریکه محمد

مصطفی صلی الله علیه وسلم از هوی وخواهش خود حرف نمیزد واز وحی سخن می گفت باید مرشد بحیث پیرو حضرت رسول صلی الله علیه وسلم وتابع وی در ظاهر وباطن از هوای نفس حرف نزند ونخواهد که قلوب مردم رابخود متمایل سازد وعجب وکبریای خویشتن را در میان قرار دهد. بر مرید است تا درمجلس مرشد خویش با ادب وخاموش بنشیند تا آنکه مرشدش باوی در صحبت را بگشاید.

سری سقطی رحمة الله علیه چنین میگوید: ادب ترجمان عقل است. بادر نظر داشت اینکه ادب در تصوف اسلامی موقعیت مهمی دارد چنین وارد شده که تصوف سراسر ادب است. هر وقت ادب خاص وهر حال ادب خاص وهر مقام دارای ادب خاص میباشد وی پیرامون اداب مرید توضیحاتی داده وآنرا قابل توجه مزید دانسته است زیرا کسیکه دارای آن باشد بمقام رجال برجسته میرسد وآن کسی که از ادب محروم باشد گرچه خود را بمقام قرب نزدیك فکر کند اما خیلی بعید است، از همان راهی که خویشتن را نزدیك پندارد دور است. یکی از طرق تادیب حضرت محمد صلی الله علیه وآله وسلم برای اصحابش آن بود که امر خداوند را برای آنها رساند که: «یایهالذین آمنو لا ترفعوا اصواتکم فوق صوت النبی- *ای اهل ایمان فوق صوت پیغمبر صدا بلند مکنید (و همیشه با ادب سخن گوئید)*»[1] آواز خود را بالای آواز پیامبر بلند نکنید. ابو عثمان میگوید: کسی که نزدیك کلانان از ادب کار میگیرد و با اولیاء به ادب می نشیند به درجات عالی میرسد. خداوند کریم دربارهء ادب باربار تاکید فرمرده درجایی میفرمایدکه اگر اصحاب صبر نمایند تا خودت بیرون شوی این کار به حال آنها بهتر است. وهم کسانیکه از پشت منزل ترا صدا میزنند ومیخوانند ، بحیث نا دانان حساب شده اند.

مولانا جلال الدین در راه ادب نهایت تکرار وتاکید میکند. دربارهء ادب عام اصرار دارد وهم دربارهء ادب صوفی توضیحاتی میدهد. درآغاز کتاب مثنوی، پس از آنکه از نی وقصهء فراق آن شرح میدهد واز عشق پادشاه بر کنیزك تفصیل میدهد درباره ادب چنین میگوید: از خداوند توفیق ادب میخواهم زیرا کسی که از ادب محروم

(۱) الحجرات :۲.

است از لطف پروردگار محروم میماند. کسی که ادب ندارد نه تنها بخود اذیت میرساند بلکه در همه آفاق آتش می افروزد. مائده آسمانی بر بنی اسرائیل فرود می آید بدون آنکه در آن راه زحمتی را متحمل شوند اما آنها با بسی بی ادبی وباکمال بی شرمی سیر ونسك طلب کردند وطعام آسمانی از آنها قطع شد وبه تکلیف زراعت وبیل وکلنك مشغول شدند، آنها فکرنکردند که مائده آسمانی قابل آنست تادر مقابل آن به ادای شکر حق تعالی پرداخته شود. هر بلا و مصیبت از ناشکری بر میخیزد.

هرگاه از دادن زکوة امتناع به عمل آید آسمان باران خود را قطع میکند. هرگاه در سر زمینی زنا واقع شود بلای وبا ومرض نازل میگردد. ثمره‌ء ادب است که آسمان منور گردیده واز نتیجه ادب میباشد که پاکی صفت ملك شده است ودر نتیجه‌ء بی ادبی، شیطان از دروازه رانده شد. این بود قسمتی از کلام مولانا که در باره ادب تذکر داده وآنرا پس از قصه نی وحکایت پادشاه وعشقش بیان داشته است. درینجا باید گفت که وی هفت قرن قبل خبث وبدطینتی یهود را دانسته بود وآنچه را که اکنون یعنی در قرن بیستم درك کرده ایم ومشاهده میکنیم که طبقه یهود باید ذاتی هایی که دارند چگونه ستم بر فلسطینیان آواره ودیگر همسایگان عرب خویش وارد آورده اند واینهمه زاده‌ء همان خبث است که قرنها قبل مولانا در آن باره توضیح کرده است. وی درباره‌ء عداوتی که یهود باغیر یهود دارد قصه مفصلی بیان کرده وایثار شانرا در راه بر آورده شدن هدف ناپاك به انتحاریك وزیر وقربانی دادن جهة ایقاع فتنه درمیان نصاری بیان کرده است.

یهودان با تأسیس دولت اسرائیل کارهایی را انجام دادند که از دل انسان با احساس خون می چکاند. از سال ۱۹٤٥ به اینطرف پلان شومی را که یهود دنبال میکند گویای واقعیت دردناکی از زندگی عرب فلسطین است. درسال ۱۹٦۷ هنگامی که در قاهره بودم دومین برخورد بسیار شدید میان اسرائیل وعرب را مشاهده کردم که چگونه بی رحمانه وخلاف معیار های انسانی مردم بیگناه را بخاك وخون می غلتاندند. این جرأت یهود وقتی به اوج خود رسید که بعضی کشور ها از آن حمایت گسترده بعمل آوردند. با درنظر داشت قصه‌ء مولانا جلال الدین و با مطالعه‌ء آنهمه ستم که [illegible] عرب فلسطین وارد آوردند و آنها را آواره و بد بخت ساختند باید ما مسلمانان پرده

غفلت را از چشم خود دور سازیم واینرا خوب بدانیم که پلان شوم اسرائیل نه تنها متوجه تباهی عرب میباشد بلکه یك پلان وسیع وخراب کارانه است که بر اساس آن نابودی تمام کسانی را شامل است که یهودی نیستند وبنا بر آن این پلان شامل مسیحی ومسلمان، عرب وغیر عرب یکسان است. اسرائیل با سیاست توسعه طلبی خود آروز دارد آمال خود رامیان نیل وفرات عملی سازد واخیراً موجودیت عزت وسیادت همه مردم غیر یهود رابه خطر اندازد.

مولانا جلال الدین به قصه‌ء وزیر مکار که در راه برآورده شدن هدف شوم خویش از قربان کردن خود دریغ نکرد وبافتنه انگیزی، یك آشوب تباه کن رامیان نصاری انداخت اکتفا نکرده وقصه دیگری را از قرآن کریم نیز به تفصیل بیان میدارد. قصه از آنجا شروع میشود که یك پادشاه یهودی که راه بت پرستی پیش گرفته بود وچنین اعلان کرده بود که هر کسی از سجده کردن به فلان بت امتناع ورزد در آتش انداخته میشود وبه حیات وی خاتمه داده میشود. بهمین سلسله زنی را باطفل خرد سالش به غرض اجرای این هدف شوم مرتد ساختن یا به آتش انداختن حاضر کرد. وقتی بت پرستی را برای مادر کودك پیشنهاد کرد وی این خواهش اورا قبول نکرد ازینرو فوراً طفلك بی گناه او را گرفته به آتش انداخت. مادر تحت تاثیر شفقت مادری دلش به جوش امده آرزو کرد تا به بت سجده نماید اما با اعجابی مواجه شد، اعجاب آن بود که خلاف عادت، کودك صدا کرد:

مادر! من نه مرده ام وحالم خوب است. اگر چه ظاهراً در آتشم اما باکمال راحت میباشم . این آتش در ظاهر بحیث حجاب پیش روی چشم قرار دارد اما در حقیقت یك رحمت ویك راحت است. ای مادر! عجله کن توهم داخل این آتش شو، راز های عجیبی در آن خواهی دید. آنچه را بحیث آتش میبینی بر تو آب راحت خواهد گشت وجهانی را بگذار که در ظاهر آب نرم اما در حقیقت آتش است.

ای مادر بیا! واسراری را مشاهده کن که از حضرت ابراهیم علی نبینا وعلیه الصلاة والسلام حکایت شده است. طفلك اینرا هم افزود که: من هنگام ولادت به بسی ترس به دنیا آمدم. همینکه تولد شدم جهان را دیدم اما تعجب من در اینجاست که پس از رسیدن به این همه راحت و آرامی که در قصر آتش مشاهده می کنم جهانی که قبلاً

آن را جای راحت تصور میکردم اکنون به نظرم آنقدر تنگ وتاریك جلوه میکند که روزی در رحم مادرم بودم و موضع خودم را بسیار تنگ وتاریك می دیدم واین جایی که اکنون میبینیم یعنی که آتش ظاهری افروخته شده از طرف پادشاه ظالم ، آنقدر برمن وسیع، شیرین وگوار است که نمی توانم آنرا درست تعبیر نمایم . من درین جا جهانی را میبینیم که به ظاهر هیچ اما در حقیقت وجود و را حت همین است اما صورت دنیا به ترتیبی بوده که ظاهرش خوب اما حقیقتش بی ثبات میباشد. ای مادر! بیا ومشاهده کن که چگونه سعادت نصیبم شده است! ای مادر! بیا ومگذار فرصت از دستت برود ؟ من به این اندازه عذر والحاح میکنم منظورم آنست که بر تو رحم کنم ورنه آنقدر راحت دارم وآنقدر به خوشی می گذرانم که فرصت کار دیگر را ندارم. ای مادر! بیا ودیگران را نیز با خود بیاور وتمام کسانی راکه به ظلم پادشاه گرفتارند بطرف من بفرست! کودك این صدا را بلند میکرد ومردم را به حیرت افگنده بود مردم باشنیدن این آواز آنهم از میان آتش واز طرف یك طفل در عین تعجب باکمال اطمینان وایمان خود ها را در آتش افگندند. عشق به مبدأ ایمان، عشق به حیات شیرین ویا سعادت سبب شد تا یکی پی دیگری بسوی آتش بروند. سخن به جایی رسیدکه اعوان پادشاه به جای آنکه مردم را به آتش اندازند وتهدید نمایند بالعکس با مشاهده اقبال مردم بسوی آتش، مردم را منع میکردند و نمی گذاشتند که به آتش بروند. درین حال بود که روی پادشاه از بسیار خجالت سیاه شد و پشیمان گردید زیرا مشاهده کرد که مردم به اثر ایمان وعشق به خدا بسوی آتش میروند. پادشاه سوی آتش رو آورده گفت: ای آتش ان طبع گرمت چه شد؟ چرا اکنون نمی توانی کسی را بسوزانی؟ آیا از طالع بد ما بود که چنین خصوصیت رادر پیش گرفتی وخاصیت اصلی خویش راکه سوختاندن است از دست دادی. تویه کسیکه عبادتت رابه جا می آورد رحم نمی کنی، چگونه کسی را در قلب خود به مهربانی جا می میدهی ونمی سوزانی که منکر تو میباشد. نمیدانم چه شده ؟ آیا درچشم من حجابی قرار دارد یا عقل من دگر گون شده؟ آتش به زبان حال پاسخ داد:

من کدام تغییر نکرده ام . همانم که بودم . اگر فکر میکنی که طبع من از نگاه سوختن وسوختاندن تغییر کرده باشد یکبار خودت با اهل وپیروانت داخل من بیا ومشاهده کن که لهیب من با تو چه کار میکند؟ عنصر اصلی و واقعیت من قطعاً تغییر

نکرده ونخواهد کرد. من شمشیر خدا میباشم وبه اجازه اوکار میکنم. سگان خیمه برای اهل خیمه چیزی نمی گویند اما اگر غریب وناشناسی برآنهاگذر کرد آنرا پاره میکنند، من در اطاعت کمتر از سگان نه میباشم. آب وهوا، آتش وخاك بندگان خدا میباشند. بدون امر خدا هیچ کاری را انجام داده نه میتوانند. مولانا حکایت یهود را باخبث وبد ذاتی آن بیان می کند سپس قصه‌ء این پادشاه بت پرست را که اصلاً از نژاد یهود بود با روش خاص ادبی بیان داشته وجهالت او را که به حقیقت وقدرت الهی اعتراف نداشت توضیح میدارد. وی در باره‌ء سبب اصلی وسبب ظاهری یك مقایسه مختصر نموده چنین میگوید:

اصلا سبب روحی و واقعی عامل به میان آمدن امور میباشد. ازین جهت مشاهده می کنیم که در برابر عوامل واقعی واصلی وروحانی، عوامل ظاهری از پامی افتد. اسباب ظاهری رامردم عوام میدانند ومی بینند اما سبب روحی واصلی را جز پیامبران واولیا کسی دیگری نمیداند. هوا به امر حق آتش میگیرد، آتش و باد تابع امر حق میباشند. اگر روح باد که بر قوم عاد نازل شد نمی دانست که مسلمان کدام وکافر کیست؟ باید همه را یکسر هلاك میساخت اما چنین نشد بلکه کسانیکه اراده خداوند کریم به هلاکت آنها رفته بود هلاك شدند وکسانیکه به امر خداوند باید زنده میماندند به سلامت کامل باقی ماندند. وی پس از قصه‌ء قوم عاد وهلاکت کفار، توسط باد می خواهد قصه حضرت سیدنا ابراهیم علی نبینا وعلیه الصلاة والسلام را بیان نماید وچنین می گوید:

آتش نتوانست چنگال خود را بر ابراهیم فرو برد. آتش شهوت می تواند که عقول اهل دین را فرا گیرد اما اهل هوی وخواهش رابه امر حق تعالی می گیرد موج قلزم به امر خداوند کریم میان قوم موسی و اهل مصر فرق کرد، آن کسی که باید غرق می شد به امر خدا غرق شد و آن کسیکه باید زنده می ماند باقی ماند. قارون به امر خدا در زمین فرورفت ولی کسیکه به خدا ایمان داشت وسر کشی نه کرده بود به جای خود قرار گرفت وهلاك نه شد. کوه طور بامشاهده نور خداوند کریم به رقص آغاز کرد وچون صوفی کامل راه وجد وجذبه را در پیش گرفت.

مولانا جلال الدین با ذکر چند مثال که باید قناعت خصم را فراهم سازد بار دیگر

به قصه پادشاه عنود ومترددی که مردم را عذاب میکرد وقدرت خداوند راباکمال وضوح و در عمل مشاهده کرد ویا آنهمه ایمان نیاورد برمی گردد که وی چگونه به انکار وبد بختی خویش ادامه داد واز راه استهزأ وانکار پیش آمد، عده ی از مردم به طریق نصیحت برایش گفتند: این تجاوز از حد به ضررت تمام می شود ونباید تا این حد به ضد حق وحقیقت قیام کنی. از این که عجائب قدرت الهی را باآن کیف وکم مشاهده کردی بعد از این انکار از حق جز عناد وتیره دلی چیزی نیست. ناصحین نیز مورد عتاب وقهر پادشاه قرار گرفتند. آنها را دست وپا بسته حواله زندان کرد وظلم دیگری نیز روا داشت. پس از این همه تبه کاری وتجاوز، صدای غیبی او را به تکان آورد که می گفت: " ای معاندغدار درجای خود قرار گیر! انتقام مانزدیك شده و وقت امتحان وسبکی تو فرا رسیده است. همان بود که آتش تا چهل متر ارتفاع بلند گردید وپادشاه را باسایر اتباع یهودش سوختاند ومردم از شر آن تبه کار وغدار نجات یافتند. گرچه پادشاه ظالم وپیروان او می خواستند تا خود را به شکل آتشی در آورند که همه را هلاك وتباه سازند اما آتش غضب الهی برای آنها مجال نداد وآنان را به هلاکت ابدی سوق داد. مولانا با شیوه ادبی مخصوص خودش، این حکایت را طوری تمثیل میکند که در آن مکافات عمل واضح بوده وخبث یهود درآن برملا میشود. وی از موقعیت سوء چندین قرن قبل یهود چنین اظهار میکند وآنچه را خداوند کریم در قرآن مجید در مورد بدبختی طبقه یهود شرح وتوضیح داده بیان میدارد. اکنون میتوان تخمین کرد که این طایفه‌ء نابکار قرنها قبل چگونه پلان شومی طرح کرده بودند وحالا باز هم میخواهند پلان شوم خود را بر جهان اسلام وسرزمین عرب عملی سازند.

با این تذکر مختصر، میتوان موقعیت سیاسی شاعر صوفی مولانا جلال الدین را معلوم کرد زیرا وی تنها عالم خشك و صوفی منزوی نبود بلکه حرکت سیاسی عصر خویش رابه درستی دنبال می کرد. عظمت اسلام را در حال طفولیت مطالعه کرده ودر آن باره دقت داشت باآنکه دست ظلم وغارت گری مغل ها سر زمین بلخ ودیگر مرا کز عمده اسلامی رابخاك سیاه مبدل ساخت، مولانا از مطالعه اوضاع سیاسی کناره گیری

نکرده درباره‌ء خبث وغارتگری های مغل وهم در وقایعی که از طرف یهود بی شرمانه بر مسلمانان وارد میگردید چیز های مفید نوشت وبه آن وسیله مسلمانان را سوی حق وحقیقت وتوحید و بیداری دعوت کرد. ازهمین جا گفته می توانیم که:

تألیفات مولانا درحال اشتغال خاص به موضوعات تصوفی به شکلی نبوده که تحت تاثیر جذبه افراطی قرار گرفته وافاقت وهوشیاری را از دست داده باشد که یك مؤلف دارای آن میباشد. وی به خوبی میدانست که در تألیف خویش با دیگران حرف میزند وباید مطابق فهم و ادراك دیگران حرف بزند. موصوف انفعال وقبول اثر دیگران را خوب مطالعه کرده بود ومی خواست مردم را در تمام جهات حیات درپرتو تصوف در جریان بگذارد. امتیاز وی نسبت به دیگر مؤلفین اهل تصوف درآن است که وی میخواهد از تزکیه نفس، از مشاهدات وانوار، از رموز واسرار تصوف ، مبادی واساساتی بمیان آرد که حیات عمومی به آن اتکاء داشته و زندگی روزمره مردم را به صداقت وراستکاری وبه سوی خدمت به دیگران ودستگیری از بینوایان وسوی اجتناب از تنبلی وبار دوش دیگران شدن سوق دهد. موصوف درعین حال حیات سیاسی وحیات فامیلی مردم را با انواع واشکال مختلف آن از نظر دور نداشته مردم رابه راه هایی بخواندکه بتوانند سعادت دو جهانی خود را درآن درك نمایند. موصوف درضمن قصص وحکایات وامثال که در ظاهر خیلی ها بسیط جلوه میکند یك عده حقایق عمده ومهم را تلقین میکند که باتمسك به آن چه در میدان سیاست وچه در ساحه اجتماعی و ساحهء کوچك فامیلی میتوان سعادت ابدی رابدست آورده ودر هر عصر وتحت هر گونه شرایط از آن استفاده نمود.این صوفی عارف میخواست به جامعه بشریت خدمت کند واین خدمت خویش را از یك نقطه آغاز کند که عبارت از تربیه نفس وتزکیه ضمیر است. آنچه را در مؤلفات وی از مسایل فلسفی وموضوعات عمده عملی مروج آنوقت مشاهده می کنیم دلیل برآنست که وی آراء وافکار فلسفی منسوب به افلاطون وسقراط را خوب مطالعه کرده واز آن بی خبر نبود. وی حق داشت تا آنهمه آراء را از نظر بگذراند وبعد وارد صحنه تصوف گردد زیرا که بیئة و وضع محیطی آن وقت از مولانا

وامثال او به شدت این تقاضا را داشت. وی به جمع آوری ثروت وبدست آوردن حیات مرفه علاقه نداشت ومیکوشید تا همه وقت خود را در راه نشر علم وثقافت صرف نماید. قبل از آنکه راه تصوف را اختیار نماید بحیث یك دانشمند وعالم بی مثال صاحب حلقه تدریس به شهرت رسیده بود. هرگاه در محفلی از محافل علمی اشتراك می ورزید در باره‌ء رسالت علمی ودینی وانسانی خود توضیحات میداد ومردم راسوی حق وحقیقت دعوت میکرد. وی پیروی از هوی وهوس را یگانه وسیله نفاق وتفرقه مردم میدانست ومیکوشید تا مردم را ازین بدبختی ودیگر عوامل عقب مانی تباه کن، باز دارد.

وی در راه روشن ساختن راه مرشد ومسترشد وتوضیح قواعد اراده ودستگیری هیچگاه جوانب اصلی رفاه اجتماعی مردم را از یاد نمی برد وهیچ وقت چنان نشده که سعادت مردم را قربان جذبات افراطی کرده باشد ویا از ساده لوحی مردم در راه بهتر ساختن اوضاع وکسان و مریدان به خصوصش استفاده نموده باشد.

از همین جاست که نام نامی این نابغه بلخ را در شرق وغرب، درترك وتاجك، در حلقه های دری وفارسی وهندی یکسان زنده وجاوید می یابیم.

فصل دوم

نظر مولاناجلال الدین درباره‌ء توکل

توکل اهل تصوف به معنی ای که نزد خود آنها معروف است دارای اهمیت خاص میباشد ویکی از مقامات اهل یقین حساب میشود. قبل از آنکه نظر اهل تصوف راکه مولانا جلال الدین بلخی نیز درین میان نظر خاصی دارد، بیان نمائیم باید گفته آید که: توکل معنی آنرا ندارد که مسلمان به اسباب دست نه زند ومعطل وبیکار بنشیند. قرآن کریم در چند جا از توکل یاد کرده ومسلمان رابه آن امر کرده است، توکل از طرف بعضی دانشمندان چنین تعبیر شده که به واهب پیش از مواهب وبه سبب قبل از اسباب متوجه باشیم.نمونه یی از توکل را در واقعه یی می یابیم که حضرت محمد صلی الله علیه وآله وسلم مشت ریگی را درغزوه بدر به اشاره جبرئیل علیه السلام سوی کفار پرتاب کرد وآنها رامغلوب ساخت. این موضوع را خداوند کریم به فرمایش «ومارمیت اذ رمیت ولکن الله رمی– *(ای رسول) خدا! تو نزوی حقیقتاً وقتیکه زدی ریگ را صورتاً اما خداوند ریگ را زد.*»[1] بیان فرموده است . درین واقعه عمل پرتاب نمودن مشت ریگ باتوکل از حضرت محمدصلی الله علیه وآله وسلم صورت گرفت اما نصرت از طرف خداوند کریم جل جلاله تحقق یافت. بعضی اهل تصوف توکل را چنین تعریف میکنند: توکل عبارت است از مصروف ساختن بدن در بندگی وعلاقه یافتن قلب بنده باخدای توانا واطمینان کامل به عطای الهی اگر مورد نعمت قرار گیرد شکر گزارد واگر از نعمت محروم شود راه صبر را در پیش گیرد، به قضا وقدر الهی رضائیت کامل داشته باشد. مؤمن متوکل پیوسته خویشتن را محتاج خداوند میداند وبه تغیر احوال تغییری را در وجود خود راه نمی دهد. خداوند کریم کسانی راکه هنگام ضرر ورنج به خداجل جلاله راجع میگردند وهمین که رنج آنها از میان رفت وبه حالت اصلی برگشتند

(۱) الانفال: ۱۷.

همه را فراموش می نمایند، نکوهش کرده وکردار آنها را اسراف گفته است چه راه حق وطریق عادل آنست که به همه حال به خداوند رجوع کنیم، درحال آرامی ونا آرامی هنگام سختی وآسانی، وقت صحت ومرض ، درحالت ترس و امن ودر سائر احوال یکسان بخدا رجوع کنیم ولحظه یی از یاد او غفلت نه ورزیم. از این جاست که باید در باره ء توکل بدون معلومات درست و ناآگاه از اسرار توکل معروف نزد اهل تصوف قضاوت صورت نگیرد. بعضی ها فکر میکنند که توکل سبب آن میشود که مردم سوی عطالت وبیکارگی بروند واز کار وعمل دست بکشند. درحالیکه توکل در قاموس تصوف چنان معنی ندارد بلکه دارای مفهوم عام، جامع و وسیع است که هدف آن خدمت به انسان است نه دست کشیدن از خدمت جامعه. توکل مانع تلاش برای رفاه عامه وآبادی کشور نیست بلکه به عکس مشوق این راه است بحکم «خیرالناس من ینفع الناس». توکل به غنا و فقر ارتباط ندارد زیرا بسا اوقات دیده شده که یك ثروتمند متوکل بوده ویك بینوای فقیر محروم از آن مانده است. صوفیه کرام چنین عقیده دارند که توکل یکی از مقامات یقین میباشد ویقین از مراحلی است که با قلب پیوند دارد. هر گاه مسلمان خود را پیوسته محتاج لطف الهی بداند گرچه غنی واز اهل ثروت باشد او را در صف متوکلین باید حساب کرد وازینرو باید گفت که توکل با هیچ یك از فقر وغنا منافات ندارد واساس آن تفویض واعتراف به ناتوانی است. حضرت محمد مصطفی صلی الله علیه وسلم هنگام مرگ عمش ابوطالب چنین می گفت: «خداوند! بتو از ضعف توانایی خویش شکایت دارم... تو خدای ضعیفان و خدای من میباشی - مرا به کی می سپاری،... تا آخر حدیث ..» این حدیث را اگر از اول تا آخر مطالعه کنیم (تنها بذکر یك قسمت درین جا بسنده شد) می دانیم که روش اصلی توکل را خود پیامبر، آن بنیان گذار عدالت وروش های عالی انسانی صلی الله علیه وآله واصحبه وسلم بمیان آورده وبرای امت خود دران درس عظیمی داده است. حضرت محمد در جایی ازین حدیث که قسماً نقل شد میفرماید که: «الی من تکلنی؟ -مرا به کی می سپاری؟» این معنی آنرا دارد که مردم باید همه سوی همان وکیل حق متوجه گردندکه قدرت وسلطان وشوکتش بالاتر از همه قدرتهاست. توکل هرگز معنی ترك کسب

معیشت را ندارد بلکه معنی اصلی آن باعمل قرین بوده و ایجاب مینماید تا از مأیوسی احتراز شود و باید مسلمان متوکل طوری باشد که هنگام قلق واظطراب بتوکل پناه برده هیچگاه به فکر آن نباشد تا از حرام استفاده کند. توکل حسب ایجاب آیه‌ء:

«و توکل علی العزیز الرحیم الذی یراك تقوم و تقلبك فی الساجدین- *توکل بر آن خدای مقتد و مهربان کن آن خدای که از شوقش بنماز برخیزی ترا نکرد و به انتقال تو در اهل سجود آگاه است*»[۱] کاریست که باید به آن توسل ورزید. توکل ثمره یی از ثمرات جهاد بانفس میباشد. حضرت سیدنا علی کرم الله وجهه برای پسر خود چنین وصیت فرمود تا پیوسته از توکل خدا دور نباشد که اینك یك قسمت از ارشاد شانرا درین جا نقل میکنیم: «خداوند ذاتیست که هرگاه او را ندا کنی میشنود. اگر با او راز گویی راز ترا میداند. حاجت خود را از او بخواه و در حال غم هم سوی خدا رو آور. مشکل خود را به او عرض کن و از ذات خداوند کریم معاونت بخواه از خزائن رحمت وی طلب کن زیرا به غیر ذات او تعالی هیچ کسی نمیتواند عمر، نعمت و صحت نصیب نماید.»

این فرمایش خلیفه‌ء چهارم و صد ها گفتار که از حضرت رسول اکرم صلی الله علیه و سلم نقل شده چنین میرساند که عده یی از اهل غرض و مخالفین اصلی اسلام به منظور مسموم ساختن افکار کسان که از اسلام معلومات کافی ندارند، چنین وانمود میکنند که توکل در اسلام راه بد بختی ، بیکاری و تنبلی را باز کرده و مردم را از سعی و عمل باز داشته است. در حالی که در هیچ یك از فرمایش های دین مقدس اسلام چنین اشارت و صراحتی نمی یابیم و نباید بر دینی که تمام منصفین جهان به مزایای اجتماعی آن معترفند چنین طعن وارد کرد. توکل را که اهل تصوف توصیه میکنند معنی آنرا ندارد که دست زیر الاشه نشسته کسالت و عطالت را پیش گیریم.

ابراهیم ادهم که یکی از پیشروان متوکلین و یکی از شخصیت های برجسته

---

(۱) الشعراء : ۲۱۹

تصوف حساب میشود چنین میگوید: "باید پهلوان وار کار کنی، از حلال کسب روزی نمایی وبر عیال خویش نفقه کنی." ابراهیم خواص (ت ۲۹۱) چنین گفته است: «توکل آنست که خویشتن را به دیدن وکیل فانی سازی ودر هر حال از سپردن امور به خدا دریغ نکنی.» می بینیم که در همه این گفته ها هیچ گاه ترك کار وعمل توصیه نشده بلکه سپردن امور را به خدا مورد توجه قرار داده است به این معنی که بکار باید اقدام کرد ویا کوشش بشری اتمام آنرا به خدا سپردن لازم است. فضیل بن عیاض میگوید: "ای پسر، آدم غنی وثروتمند نسبت به تو یکروز حال خوب دارد به این معنی که دیروز برو گذشت وهر چه بود برتو نیز گذشت. فردا معلوم نیست که برتو چه خواهد گذشت وبرو چه میگذرد. تنها امروز است که او نسبت به تو برتری دارد. اگر امروز صبر کنی وبه خداوند کریم توکل نمایی یقیناً فردایت خوبتر وبهتر خواهد شد." موصوف گفتار خود راچنین دنبال میکند! صبر نکویی در بر دارد وجزع وفزع سبب بیماری واضطراب تو میگردد."

این بود نمونه هایی از آنچه عده از اهل تصوف پیرامون توکل بیان کرده اند. حال باید ببینیم که مولانا جلال الدین، صوفی نامور در باره‌ء توکل چه میگوید وتوکل در نزد اوچه مفهومی دارد؟:

مولانا راز توکل را در عمل وتلاش برای کار مثمر ومفیدمیداند و باکسانی همنواست که به بهانه توکل راه تپش و زحمت رابر خود مسدود نسازند. مولانا عادت دارد که یك مطلب عمده‌ء تصوفی و علمی رادر قالب حکایت آورده و ومی کوشد در فهم آن به خواننده سهولت رو دهد. پیرامون توکل وی قصه ای را یاد آور میشود که خود تخیل کرده و میان حیوانات جنگل به وقرع پیوسته است. درین قصه مولانا دلایلی را از طرف شیری ارائه میکند که پیروان آن میخواستند او را از گشت وگذار باز دارندو نگذارند که به غرض شکار بیرون شده اسباب زحمت و وحشت سایر حیوانات را فراهم نماید. آنهابه شیر توصیه میکنند تا از توکل کار گرفته راه آرامی را در پیش گیرد اما شیر در پاسخ آنها چنین اظهار عقیده می نماید که اگر چه توکل بحیث مرشد

صادق میباشداما تمسك به اسباب و وسایل نیز یکی از فرمایش های حضرت محمد مصطفی صلی الله علیه و سلم میباشدزیرا که وی از یك طرف به کسب وکار توصیه کرده و از جانبی فرموده: با توکل زانوی اشتر ببند، این گفت و شنید به عبارت بسیار رائع و ادبی از طرف مولانا جلال الدین از زبان شیر بیان شده و اخیراً شیر را در توجیه توکل و تفسیر معنی آن غالب و با درایت توصیف کرده است.

مولانا جلال الدین توکل را به طریقی شرح میدارد و در آن باره توصیه میکند که درآن کدام شائبه جبر وجود نداشته باشد. وی در این راه به مذهب اشاعره که درباره، جبر و اختیار اظهار نموده اند تمسك ورزیده چنین عقیده دارد که توکل با تسلیم به قضای الهی و با عمل هیچگونه منافات ندارد و توکل با سعی مذهب حق است که اکثر محققین آنرا پسندیده اند. وی در ضمن قصص و حکایات غرض اثبات مذهبش که درباره، توکل دارد قصه، ذیل را نیز ذکر میکند:

«شخصی که برایش دیدن حضرت عزرائیل میسر شده بود روزی او را به یك هیبت و شکل عجیبی دید. ناچار به قصر حضرت سلیمان علی نبینا و علیه الصلاة و السلام پناه برد و از آن پیامبر خواهش کرد تا چاره، او را بنماید. حضرت سلیمان علی نبینا وعلیه الصلاة و السلام باد را خواست و امر نمود تا این شخص ر ابه زود ترین فرصت کناره سازدو به گوشه ی از سر زمین هند ساکنش نماید تا از آن هیبت رهایی یابد. روز دیگر حضرت سلیمان از عزرائیل چنین میپرسد که دیروز چگونه آن شخص را تحت هیبت قرار دادی؟ من به اثر این عمل تو مجبور شدم او را به دور ترین موضع یعنی گوشه یی از کشور هند بفرستم. حضرت عزرائیل در پاسخ سلیمان گفت: نگاه من به طرف آن شخص نگاه تخویف و تهدید نبود بلکه از روی تعجب سوی وی نگریستم زیرا که از طرف خداوند کریم مأمور شده بودم تا روح آن مرد را در گوشه یی از کشور هند بگیرم. هنگامیکه او را درین سرزمین دیدم تعجب کردم که چگونه ممکن خواهد شد که به وقت معین او در هند باشدکه گرفتن روح او در آن جا مقدر میباشد. من فکرکردم که اگر این شخص بالفرض دارای یك صد بال هم باشد باز هم نمیتواند درآن موعد معین

در همان جای معین برده شود ولی هنگامیکه به آنجا رسیدم در همان جا بود و فوراً روح او را قبض کردم. »

درین قصه مشاهدده میکنیم که آن شخص به مقصدفرار از مرگ به کمك حضرت سلیمان موضعی را پناه گاه خویش فکر کرد که تقدیر الهی به آن بود که درآنجا موضع نجاتش نی بلکه محل مرگ و قطع حیات او باشد.

مولانا جلال الدین بار بار تأکید کرده که بنده باید سعی نماید اما توکل امریست که انسان را مطمئن ساخته و به قبول مصائب آماده میسازد. اگر ما بخواهیم تا گریز کنیم از کدام کس گریز خواهیم کرد ؟ آیامیخواهیم از خود بگریزیم؟ یا میخواهیم از خداوند پنهان شویم، هیچ کدام آن ممکن نیست.

مولانا در بیانات خویش چنین میافزاید: «مساعی که پیامبران و اولیاء الله صرف نموده اند به غرض آن بود، تا از سعی کار گرفته شود و بنده گان الهی رحمت و برکت را در سعی بجویند. کسیکه به غرض نجات خویش سعی میکند در حقیقت نمیخواهداز قضای الهی فرار کند زیرا فرار از قضای الهی غیر ممکن است و سعی از ضروریات زنده گی شخص حساب میشود. توکل ضرور است اما با داشتن احساس توکل اگر بخواهیم از راه حلال مالی به دست آوریم این عمل ما هرگز مانع توکل شده نمیتواند، زیرا جضرت محمد صلی الله علیه و سلم چنین فرموده است: «نعم المال الصالح للرجل الصالح- مال خوب برای مرد خوب خوب است». این حدیث شریف و امثال آن وصایایی میباشد که پیامبر اسلام علیه افضل التحیات و التسلیم برای سعادت بشریت توصیه فرموده و با در نظر داشتن اینکه وصایا هیچگاه مانع توکل نیست باید گفت: آنچه رامردم دیگر درباره، توکل مسلمانان مورد بحث قرار میدهند و آنرا مانع سعی و عمل میپندارند سخت اشتباه کرده اند زیرا سعی در راه بدست آوردن روزی حلال یکی از وجایب دینی به شمار میرود و عمل برای امرار معیشت از طریق حلال عبادت دانسته شده است.

نا گفته نماند که مولانا در ضمن بیان اسرار توکل از مقامات و احوال تصوف نیز

میفرماید و یادآوری میکند و بعضی ازین مقامات را از قبیل زهد و فقرو ریاضت به صراحت یادکرده است. زیرا وی میخواهد تا توکل را با مقامات و احوال از نگاه تصوفی و سیر تصوف مرتبط گرداند. موصوف درین باره در ضمن توکل از احسان نیز یاد کرده و در آن باره چنین میگوید:

«احسان باید به درجه ای رسوخ داشته باشد که حیثیت ملکه را بخود بگیرد یعنی انسان با داشتن ملکه احسان هر وقت این احساس را داشته باشد که با نیکو کار نیکی نماید، حتی با بد کار بد بخت نیز نیکی داشته باشد». مولانا عقیده دارد که داشتن خلق نیکو در تصوف از ضروریات اولی یك سالك به شمار میرود و روی آن میباید شخص سالك پیوسته از خلق نیك و پیش آمد خوب کار گرفته در دل مردم جا داشته باشد. اما فراموش نباید کرد که در تصوف اجازه نیست تا با فساق و اهل بدعت مجامله و نرمی صورت گیرد و به اعمال آنها اظهار رضایت شود.

فصل سوم

ادب صوفی و نظر مولانا جلال الدین در بارهء آن
نظر مولانا دربارهء روح

پیش از آنکه نظر مولانا را دربارهء روح، ادب صوفی، ادب ظاهری و ادب باطنی توضیح دهیم میباید راجع به ادب صوفی و ادب تصوف اسلامی که در آن باره پژوهنده گان تصوف اسلامی معلوماتی تقدیم داشته و آنرا در دفتر تصوف اسلامی ثبت کرده اند مطالبی پیشکش کنیم:

ادب تصوفی را به شکل واضح و روشن نزد آن عده از اهل تصوف میبابیم که مرحلهء اول یعنی مرحلهء قلق و اضطراب را طی کرده و به درجهء استقرار رسیده اند و به یافتن ادب موفق شده میکوشند آنرا قدم به قدم پیش ببرند. این ادب تصوفی در بعضی از اهل تصوف توسط یك عاطفهء افراطی ظهور میکند و بعضی دیگر را سوی شطحات و اظهار گفتاری که نزد مردم عادی به صورت غیر مفهوم و به شکل لغز یا معما جلوه میکند، میکشاند. سر حلقهء این شطحات منصور حلاج است. بعد از آن گفتار دیگران چون رابعه عدویه، ابن فارض، ابن عربی و قسماً گفتار مولانا جلال الدین نیز درین مسئله قرار میگیرد. بعضی صوفیهء دیگر نیز از راهروان این طریق حساب میشوند. این ر اباید ادب لفظی و ادب ظاهری نامید که در ظاهر به شکل تنظیم کلمات بروز میکند. اگر بظاهر بلاغت و ترتیب کلمات آنها نظر افگنیم نمیتوان آنرا در ردیف تصوف به شکل واقعی آن شامل سازیم، طوریکه نمی توانیم آن اقوال صوفیه را که شکلاً و معناً باقوال دیگران شباهت دارد و حیات ظاهری و احوال اجتماعی مردم را مورد تحلیل و تفسیر قرار داده است جز حکمت و پند و توجه به حیات ظاهری و احوال اجتماعی مردم چیز دیگر بدانیم. لذا باید برای ادب تصوفی تعریف جدا گانه با جنس و فصل علیحده ذکر کنیم که آنرا از ادب معروف لفظی بکلی

جدا سازدو به این امتیاز واستقلال یا انعزال تعریف ها وجود نداشته باشد.[1]

ادب صوفی از بعضی نگاه ها بطرفی قرار میگیرد که با ادب شعرای معروف امثال ابی نواس مقابل گفته میشود و در یك خط جدا گانه قرار دارد، زیرا مطالعهء آنها دربارهء حیات با مطالعه و طرز دید شعرای دیگر و کسانیکه از رموز تصوف اطلاعی ندارند مباینت کامل دارد. صوفی در اظهار کلمات نمی خواهد آن معیار ها را مراعات کند که نزد دیگران مورد اعتبار میباشد. صوفی با مقیاس های خاصی که دارد از دیگران منعزل گفته میشود و خلاف آنچه را در نظر میگیرد که دیگران در نظر گرفته اند.

از همین جاست که میبینیم گاهی چنین میشود که یك موضوع نزد دیگران جمیل و زیبا جلوه میکند در حالیکه صوفی بنظرسخیف و حقیر سوی آن مینگرد. موازین تصوفی و دیدگاه آن با موازین و دیدگاه دیگران فرق بارز میدارد. محی الدین ابن عربی میگوید: «ما قومی میباشیم که برای غیر ما و کسانیکه داخل راز ما نباشند مطالعه کتب ما حرام است.»[2]

این خود دلیل برآنست که اهل تصوف نمیخواهند احوال مردم را در نظر بگیرندو مطابق فهم و درك یا موافق ذوق و خواست آنها حرف بزنند. با دیدظاهری و با تعقل سطحی و سر سری و با نگاه عامیانه نمی توان نظر اهل تصوف را تحت احاطه آورد و نمیتوان باور کرد که مردم در نگاه ادب لفظی خویش میتوانند خصوصیات ادب تصوفی را درك نمایند وآنرا تحت احاطه و حصردر آورند. آنچه را مردم میتوانندبه آن دست یابندآنست که کلمات اهل تصوف را از نظر خویش گزارش دهند و بعضی نصوص و روایات و یا بعضی از شطحات آنها را نقل نمایند. اما ما هرگز نمیتوانیم ادب تصوفی را در صف ادبیات لفظی دیگران و در ردیف ادب عربی و یا فارسی از ناحیهء فصاحت و بلاغت و محسنات بدیعی قرار دهیم، زیرا که در ادب تصوفی طابع شخصیت و دیگر عوامل مهم و اختصاصی قرار دارد که سبب امتیاز و جدائی آن ادب گردیده است. آنچه

---

(۱) الادب الصوفی فی مفهوم جدید، تالیف عبدالکریم الخطیب، صفحهء ۳۶.
(۲) فتوحات مکی» جلد اول، صفحه ۱۱۲

را می تواند از عوامل نسبتاً نزدیکی ادب تصوفی با ادب دیگران دانست آنست که ادب صوفی گاهی به مظهر شعر ظهور میکند و فهمیدن مطلب آن ممکن میباشد، اگر چه دارای رموز باشد ولی تا جایی که بتواند تحت تسخیر یك فرد عادی و یك مرد دانا به ادب ظاهری قرار میگیرد و میتواند به فهم آنهانزدیك شود.

این را هم باید تذکر دهیم که تمام اهل تصوف از نگاه ادب تصوفی یك راه را دنبال نکرده اند بلکه هر یك راهی را تعقیب میکند که تسماً با راه دیگران شباهت داشته باشد. گویا که اهل تصوف با نوشیدن شراب معنوی از قدح تصوف بعضی راه کمال بیهوشی را در پیش گرفته اند و بعضی به سکون و آرامی رجوع نموده اند. درین باره دلایل زیادی وجود دارد. یکی از آنجمله اینست که میان تأویلات اهل تصوف وتوجیهات آنها پیرامون یك موضوع و در باره، یك حقیقت اختلافات زیادی به نظر میرسد. شیخ اکبر محی الدین ابن عربی درباره مقام نبوت چنین میگوید:

«مقام النبوة فی برزخ دون الولی و فوق الرسول- منزلت نبی در برزخ قرار دارد که نسبت بمقام ولی پایانتر و نظر به مقام رسول بالا تر است». اما این مطلب در طبقات شعرانی چنین ذکر شده است: «مقام النبوة فی برزخ فوق الرسول و دون النبی- مقام نبوت در برزخی قرار دارد که بالاتر از رسول و پایانتر از ولی میباشد». شعرانی درین باره به نقل از ابی الحسن شاذلی چنین میگوید:

مقام نبوت آنچه را از خدا توسط وحی میگیرد به دیگران میدهد ومقام رسالت امر خدا را برای بندگان خدا میرساند اما مقام ولایت از خدا برای خدا به طریق خاص میگیرد. هرگاه این تفسیر شعرانی را به نقل از امام شاذلی مطالعه می کنیم نسبت به اصل بیت مشکل تر به نظر میرسد وراهی را روشن نمیکند که نزد مردم ظاهر قابل قبول باشد.

این نوع اقوال غیر مفهوم وحیرت آور دراقوال اهل تصوف بسیار زیاد است. ابن عربی مراتب راچنین توضیح میدهد: ولی، نبی، رسول. و ولی را درمقام ومرتبه اول قرار می دهد که نمی توان این گفتار را افترایی بر ابن عربی حساب کرد زیرا او هنوز درقید حیات بود که این نظر او را نقل میکردند وهیچگاه شنیده نشده که وی ازین قول

خود انکار کرده باشد. از همین جا گفته می توانیم که کلام، قول وعمل وادب صوفی از منهج وروش بخصوص وی نشأت میکند ومنشأ همه گفتار آنها همان ذوق وآتش درونی میباشد که هر یك بذوق خاص خود آنرا می یابند.[1]

واما نظر خاص مولانا جلال الدین دربارهء ادب

مولانا بار بار دربارهء ادب نظراتی ارایهء داشته ومی کوشد مردم رابه آن ملتفت سازد. ادب نزد مولانا به دوقسم تقسیم میشود: ادب ظاهری که به اثر آن صوفی باید در حرکات خویش متین بوده وبه کاری میل نکند که سبب عیب او میگردد. دوم ادب باطنی که آنرا ادب قلب می نامد وبیشتر با ارادهء تصوفی وتماس مرید با ناصح ومرشدش ارتباط می گیرد. مرید درین ادب در برابر مرشد، موقعیت تسلیم را اتخاذ می نماید ومی کوشد تا انوار الهی را از طریق استفاده تصاحب نماید. حضرت مولانا درین باره دلایلی ذکر میکند وچنین اظهار عقیده میکند:

تجلی نوریست که بنده به فرا گرفتن آن باید از انانیت وکبریائی خود دست بکشد وخویشتن رامحل قبول اما نت ها گرداند زیرا انوار حیثیت امانتی را دارد که نزد اهل قلوب میباشد وآن امانات وقتی انتقال میکند که اهل دل به این متیقن شوند که انفعال وقبول أثر درمیان است واین قابلیت هنگامی صورت میگیرد که ادب باطنی وتسلیم کامل درمیان باشد. مولانا دربارهء ادب صوفی طوری توضیحات میدهد که ظاهراً شکل مبالغه حتی غلو را بخود میگیرد. اما در اصل حقیقت ، یك واقعیت است که آنرا جز اهل آن کسی دیگر درك کرده نمی تواند. وی درین باره میگوید: " ترك ادب عین کفران نعمت است و شخص عاقل عمل خود را نمیخواهد باکفران نعمت از بین ببرد. وعبادت جز همین ادب معنی دیگری ندارد وباید بحضور خداوند کریم این ادب را حفظ کنی وخویشتن راحقیر وناچیز پنداری.[2] ادب بمعنی عام به حیث جامع انواع حساب میشود ودر تربیه اثر بارز دارد. صوفیه کرام تهذیب تصوفی وسلوك را مطابق روش ادب از این قول خداوند اخذ کرده اند که میفرماید:

---

(۱)الادب الصوفی مفهوم جدید، تالیف عبدالکریم الخطیب، ص۱۵
(۲)مثنوی، دفتر الاول، صحفه ۱۵

«وعبادالرحمن الذین یمشون علی الارض هوناً واذا خاطبهم الجاهلون قالوا سلاماً» هرگاه تصوف با ادب قرین گردد وبه عباره، دیگر، سلوك تمام انواع ادب را جمع نماید ومقومات کمال را درمیان آرد آن وقت میتوان گفت که این نوع سلوك بحیث اساس وزیر بنای وصول به مدارج عالی قرار گرفته وراه را به سوی تجلی بفضایل وتخلی از رذایل باز میکند. یکی از علامات بارز ادب تصوفی، تسلیم وحسن خلق وشفقت بر خلق الله وعدم توجه به مادیات میباشد. همچنان شکایت نکردن در وقت مصیبت وهم تلذذ به لذات معنوی و روحی از قبیل عبادات واذکار از نشانه های ادب تصوفی حساب میشود. کسانیکه میگویند ادب یگانه علامه فارق میان سالك وغیر سالك میباشد مقصود آنها همین ادب باطنی است. همین ادب باطنی برای سالك مجال آنرا نمی دهد تا از حد تجاوز نماید وباعمل خود سلوك تصوفی را فاسد سازد. ادب تصوفی راهی به سوی حقیقت حساب میشود. از همین جاست که صوفیه کرام میان شریعت وحقیقت چنین فرق میکنند که شریعت عبادت وحقیقت عبودیت میباشد وهم چنین میگویندکه: عادت شکل است وعبودیت روح عبادت است.[1] شریعت تعلق است وطریقت تخلق میباشد وحقیقت تحقق است. شریعت دروازه، طریقت ادب وحقیقت مغز است. شریعت قیام به اوامر وحقیقت ادب در برابر اوآمر میباشد ودوستی الهی است.

بعضی از اهل تصوف، میان شریعت وحقیقت ومیان عبادت وعبودیت سوره فاتحه الکتاب (الحمد الله) را دلیل می آورند ومیگویند: «ایاك نعبد» اشارت بر عبادتیست که آنرا شریعت امر میکند «وایاك نستعین» به عبودیت وحقیقت اشاره میکند. مولانا جلا الدین درباره، هر دو نوع ادب ظاهری وباطنی توضیحات داده وادب ظاهری رابه حیث مقدمه، ادب باطنی میداند. به عباره، دیگر، مولاناچنین عقیده دارد که تمسك به شریعت ظاهری وسیله ای است که سالك را در سلوکش کمك خوب میکند و او راسوی حقیقت میبرد. وی درین گفتار خویش باکسانی مخالف است که فکر میکنند سالك درحال وجدو جذبه تصوفی مرفوع القلم و مرفوع التکلیف بوده به ادای عبادات کدام

(۱) کشف المحجوب هجویری، ص ۱۳۷

مکلفیت ندارد. ازین جاست که مولانا را دراین عقیده باکسانی مخالف می یابیم که برای هر سالك درهر حال وجائب خاصی را لازم میدانند ودر برخی از مراحل او را معذور می خوانند. وی عقیده دارد که اهل فجور هیچ گاه، راه سلوك را پیموده نمی توانند واز ساحه ای که وی تشخیص داده بکلی بیرون گفته میشوند. مولانا بر این باور است که قحط ومرض ودیگر بلاها همه برای آن نازل میگردد که مردم از حد ادب پا بیرون می نهند. وی در مبالغه واصرار به عمل شریعت در حقیقت یك انقلاب تصوفی رابه ضد کسانی به راه انداخت که فکر میکنند شریعت و حقیقت به دو طرف ضد ومقابل باهم قرار دارند. آنها ازین غافلند که شریعت اساس هر تصوف حقیقی حساب میشود وکسانیکه ادعای تصوف نموده بشریعت عمل نمیکنند ومیگویند که ما متحقق میباشیم نه متشرع، آنها سخت اشتباه کرده اند زیرا عمل به شریعت اساس هر گونه سلوك تصوفی میباشد. امام محمد غزالی رحمة الله علیه نیز از جمله همان شخصیت های بزرگ تصوفی میباشد که درباره، عمل به شریعت اصرار دارد وهیچگاه به ترك عبادت به بهانه های گونا گون إجازه نمیدهد. وی درباره، پابندی به شریعت گفته است: "کسانیکه می گویند حقیقت مخالف شریعت است وباطن مخالف ظاهر میباشد به کفر نزدیك میباشند. هر حقیقت که به شریعت مقید نباشد حاصل آن مطلوب نیست. شریعت برای تعیین تکلیف مردم آمده وحقیقت از معرفت حق خبر میدهد. شریعت آنست که عبادت خدا رابه جا آوری وحقیقت آنست که خدا را مشاهده کنی. شریعت قیام به اوامر الهی می باشد وحقیقت مشاهده مقدرات است.[1] امام غزالی بار بار تکرار کرده که باید سالك راه تصوف به تمام معنی پیرو راه شریعت اسلام باشد. اجتناب از شرور وبدی هایك مرحله وتمسك به فضایل یك مرحله دیگر است ومرحله سوم عبارت از آنست که به رضای خداوند ونزول فیض انتظار داشته باشد. از همین جاست که این همه مراحل به عبارت ذیل خلاصه شده است: تخلی، تحلی وتجلی یا به عبارت دیگر که قبلا نقل کردیم به این سه کلمه خلاصه میشود: رفض، نفض، فیض. مولانا جلال الدین پیرامون ادب ظاهری وباطنی، مجاهدت ومحو صفات بد را ضروری میداند وهم توصیه

(۱) احیاء علوم الدین، تالیف امام محمد غزالی رحمة الله علیه.

میکند تا از علائق دست کشیده شود وسوی اوامر خداوند توجه به عمل آید. درین حال ، انوار الٰهی به وی رومی آورد وباید بنده برای قبول انوار آمادگی داشته باشد واین نزول انوار یك فیض خداوند میباشد که به سبب زهد وتقوی حاصل می گردد. شمس تبریزی نیز در راه پیروی از شریعت توصیه ها می کند . وی روزی خطاب به صلاح الدین زرکوب چنین گفت:" کجاست آنکه دعوی رسیدن به حق را دارد اما به حق وشریعت عمل نمیکند، نماز نمیخواند وروزه نمیگیرد." [۱]

نظر مولانا جلال الدین درباره ء روح به ارتباط ادب تصوفی

در باره ء روح قرآنکریم چنین فرموده: «و یسئلونك عن الروح قل الروح من امر ربی وما اوتیتم من العلم الا قلیلاً- *آیا فکر و نظر در ملکوت آسمان ها و زمین نمیکنند و در هر چه خدا آفریده نمی نگرند (تا به قدرت خدا و عالم قیامت آشنا شوند)*» [۲]

بر اساس این دستور الهی عقیده داریم که درك حقیقت روح ممکن نیست. آنچه را دانشمندان پیرامون روح تذکر میدهند به خصوصیات و آثار آن ارتباط میگیرد، نه به اصل حقیقت و کنه ذات آن.

مولانا توصیه میکند که باید انسان در حالات حساس و اوقاتیکه عقل و هوشش دستخوش ترس و پریشانی میشود باید غرض رفع قلق و اضطراب به نیروی ایمان به ندای روح لبیك گوید و از آن طریق به ضبط نفس و غلبه عقل بر عواطف پیروزی حاصل کند. این توجه به صدا و آواز روح، سبب آن میگرددتا حق خود و حق خدا و حق دیگران یعنی مردم و جامعه را به خوبی درك نماید و از این راه از عذاب ضمیر رهایی یابد. ایمان با علاقه یی که با روح فرد مؤمن دارد، حایلی است که نمی گذارد انسان در گودال بدبختی سقوط نماید. روح متعلق به ایمان مسلمان بنده را سوی خدا میخواند و به حیث یك حکمدار نیرومند در سرزمین جسد حکمروایی میکند، به حق کمك می نماید تا باطل را شکست دهد.

---

(۱) خط سوم، تألیف داکتر ناصر الدین صاحب الزمانی، طبع تهران، صفحه ۷۵

(۲) الاسراء : ۸۵.

روح بوسیله، عشق حقیقی سوی جهان نا مرئی سیر و حرکت دارد و انسان را به سوی عالم بالا میبرد تا حق حقیقی را مشاهده کند. مولانا بنای حیات را در عاطفه و رحمت میجوید: عاطفه ای که بتواند انسان را به تدبیر امور قادر سازد و در پرتو عقل و نور روح حقایق را درك کند.[1]

انسان با داشتن احساس شریعت پسندی می تواند برای هرمشکلی پی علاج بر آید و با قدرت ایمان به قضا و قدر الهی هر بلا را نا دیده بگیردو برای هر بیماری دوای معنوی به دسترس خویش داشته باشد.

انسان در آغاز سلوك خویش باید این احساس را داشته باشدکه حیات خویش را جز در راه رضای الهی صرف نکند. عواملی که ایجاب صدق و راستی را می نماید از لوازم فطری یك مسلمان حساب میشوداما عوامل کذب و بطلان و گمراهی به حیث امور عارضی حساب میشود. عقلی که به رهنمایی روح رفتارمیکند میخواهد به سوی عالم بالا نظر داشته باشد و جز حق و حقیقت به طرف دیگری نرود. روح و قلب پاك سبب تقوی میگردد و تقوی نصرت و بشارت میآورد. خداوند کریم در چند جا از قرآنکریم تقوی را ستوده به آنهایی که تقوی دارند بشارت داده و به نام نکو کاران یاد شده اند.

مولانا توصیه میکند که نباید حواس انسان از او امر روح سلیم سر پیچی نماید و نه باید کبر و غرور را به خود راه دهد و قصه ای را که منسوب به حضرت آدم علی نبیناو علیه الصلاة و السلام است چنین یاد میکند: روزی آدم به طرف ابلیس به نظر حقارت نگه کرد، از طرف خداوند برایش چنین خطاب شد: ایا آدم تو نمی توانی اسرار پوشیده را درك کنی. اگر موضوع معکوس میگردید چه میکردی؟ آدم علیه السلام

---

(۱) مولانا درین باره چنین میگوید:

آن روح را که عشق حقیقی شعار نیست — نابوده به که بودن او غیر عار نیست
در عشق باش مست که عشقست هر چه است — بی کار و بار عشق بر دوست بار نیست
گویند عشق چیست بگو ترك اختیار — هر کو ز اختیار نرست اختیار نیست
عاشق شهنشهیست دو عالم بر و نثار — هیچ التفات شاه به سوی نثار نیست
تا کی کنار گیر که معشوق مرده را — جان را کنار گیر که او را کنار نیست

(کلیات شمس تبریزی، صفحه ٤٥٦)

چنین گفت: خداوندا! ازین نظر توبه کردم و پس ازین هرگز به این کیفیت سوی ابلیس نگاه نخواهم کرد.

مولانا پس از بیان این قصه طی یك شعر عربی چنین میگوید که نباید به علم و ثروت و مقام افتخار کرد و باید از خداوند طلبید که رضای خود را نصیب ماگرداند. وی بعد از شعر عربی، یکبار به موقعیت روح توجه را جلب کرده میگوید: خداوندا! اگر روح ما را از بد بختی واضطراب نجات ندهی با کوری تباه کن روان ما پژمرده میگردد. خداوندا! اگر عرش و کرسی وآسمان را به عیب یاد کنی ، نظر به کمال و قدرت پاکت جای اعتراض در میان نیست و در باره، مصنوعات خود هر آنچه بخواهی انجام میدهی، آرزوی ما به حیث بنده گان بی چاره آنست تا ارواح ما را از اضطراب دور سازی و ما را به راهی سوق دهی که بتوانیم سعادت خود را به دست آریم.

ما عاجزیم و نمی توانیم تدبیری به میان آریم به ما قدرتی عطا وگوشی نصیبب کن که ندای پاك روحی را بشنویم که از مقام بالا الهام میگیرد. عشق که لشکر خود را اردو گاه روح انتخاب میکند میتواند منزل دور و درازی را با کمال اطمینان طی نماید و در بوستان عشق و میدان آرزو به مصیبت و نا کامی مواجه نگردد. [1]

مولانا باثبات ارتباط میان روح و عشق و خلق حسن و عزم متین و صبر در برابر این همه ، در راه سلوك تصوفی به حیث عوامل ارزنده حساب کرده می گوید که بنده با داشتن اینهمه صفات خجسته اگر بخواهد بر همه مشکلات فایق آید باید عزت و مجد و بزرگی انسانی خود را حفظ کرده و به روح خویش متوجه شود و با اطمینان کامل از عزت و اعتبار روح، از مجد و بزرگی آن دفاع کند. وی بعد از ین توضیح به قلب خویش خطاب کرده میگوید:

ای دل با داشتن انوار خداداد سوی هدف عالی بشتاب تا عرش وکرسی سوی تو بشتابند. نور خدا را به خوشی زیاد استقبال کن! اگر سینه، خویش را آیینه سازی صورت روح را نقش کنی ومیتوان مطالب عمده و اساسی از تو استقبال کند. از خواب غفلت بیدار باش و کبر و غرور را کنار گذار واز بغض و حسد خود داری و آفات نفس

(۱)دیوان شمس، صفحه، ۲٤۰

را از خود دور کن! [1]

وی بار دیگرروح را مورد بحث خویش قرار میدهد و آنرا مرکز تجلیات انوار خدا دانسته میگوید: سعی کن تا توجه خود را از روح به الهام گیری و نباید با غیر خدا روابطی داشته باشی. هرگاه به امر روح مواجه شوی نباید از وی بی اطاعتی کنی. پاسبان قلب و روح نهایت با غیرت است و نباید تحت نظر آن به دیگران متوجه شوی. [2]

هر گاه دیدی که روح به حیث واعظ و خطیب بر منبر قرار دارد نباید پشت پرده قرار گیری بلکه گوش کن چه میگوید. [3] وی بار دگر میان عقل و روح مقایسه کرده وجیبه‌ء عقل را در برابر روح توضیح کرده میگوید:

«عقل در قاموس اسلام موقعیت به سزایی دارد زیرا که قرآن مردم را سوی ایمان دعوت کرده مدعوین را از استفاده از راه عقل ملتفت ساخته به فرمایش «افلاتعقلون و لکم تعقلون» موقعیت عقلی را در راه ارتباط با روح و ایجاب آن بیان داشته است.

یکی از امتیازات دین مقدس اسلام آنست که این دین را دین فطرت میگوییم و راهی را در میان نگذاشته که مخالفت با ایجابات عقل و نظر و استدلال داشته باشد. قرآن کریم پیوسته امر میکند تاقدرت تفکر مسلمانان نا منکشف نمانده در تمام قضایای دینی از راه تعقل و تفکر پیش آیند. اسلام به عماد عقل علیه مخالفان قیام میکند و آنها را مغلوب میسازد.

عقل و فکر از نگاه تصوفی مولانا جلال الدین

گرچه مولانا در باره‌ء عقل و فکر چند بار اظهار نظر نموده و هم موقعیت عقل را در بحث پیرامون روح روشن ساخته و آنرامحور همه راه های وصول دانسته است، این را هم تذکر دادیم که فرمایش قرآن کریم را که به جملات: افلاتعقلون ـ و امثال آن بنی

(۱)مثنوی دفتر دوم و دیوان شمس، طبع تهران، صفحه، ۲۱۰.

(۲)آن حارس دل، مشرف جان سخت غیور است　　با غیرت او رو سوی اغیار مدارید

کلیات دیوان شمس تبریزی، مولانا جلال الدین محمد بلخی، طبع چاپخانه، آینده ایران، سال ۱۳۷۶ ،صفحه،۲٤۳.

(۳)منبع سابق

نوع بشر را به این عطیه خداداد الهی یعنی عطیهء عقل و استفاده از آن در راه تحقق ایمان ملتفت ساخته است. با این همه یکبار دیگر در بحر بی پایان دانش مولانا که آخرین موقعیت عقل نزد وی چیست؟ نظر میافگنیم تا ببینیم که از عقل و فکر در ساحهء ادب خویش چه میگوید؟:

عقل مجرد و عاری از انوار تصوفی پی جدال و گفتگو میرود ومناقشه میکند و تلاش دارد تا معلومات خود را بیفزاید. اما این عقل آنوقت میتواند توقف کند (آرام بگیرد) که در گرداب انوار تصوفی برسد و با عشق آشنایی پیدا کند. دران حال عقل خویشتن را چون پشهء بی مقدار می بیند و نمی داند چه کند و کدام راه رادر پیش گیرد؟[1] مولانا این توقف عقل را حد و اندازه دانش دانسته قصه توقف حضرت جبریل علی نبینا و علیه الصلاة و السلام در شب معراج را ذکر میکند. وی در سدرة المنتهی توقف کرد. خداوندکریم ازآن به «و **مامنا الاله مقام معلوم** - *نیست از ما مگر آنکه هست برای او مقام محلوم و مشخص.*»[2] یاد میکند. مولانا به مقامی اعتراف دارد که آن را مقام «لا» و «نفی» ماسوی تعبیر باید کرد زیرا که در آن مقام روح حالت عجیبی را بخود می گیرد.

مولانا جلال الدین بار دیگر موقعیت عقل را تحت مطالعه قرار داده چنین میگوید: «در راه سلوك دیوانه شدیم و قلب ما از ما جدا شد. عقل همینکه مشاهده کردکه بی هوشی در میان است راه را گذاشت. عقل از یك نگاه در نظر وی سد بزرگی است که گاهی تحت کبریای جسد قرار میگیرد و میگوید: اگر آرزو داری ادریس وار سوی عالم بالا بروی به وسیله‌ءعشق این راه را دنبال کن.[3] در موضع دیگری میگویداگر

---

(۱)دیوان شمس صفحهء ۲۹۱

عقلست چراغ ماجرا ها — آنجاهش و عقل از کجا بود
در صرصر عشق عقل پشه است — آنجاچه مجال عقل ها بود
از احمد پا کشید جبریل — از سدره سفر چه ماورا بود
گفتا که بسوز، ار بیایم — کان سر همه عشق بد و لا بود
(ص ۲۷۰-۲۷۱ کلیات شمس تبریزی)

(۲)قرآن کریم سوره اعراف آیه ۱۷۹

(۳) عقل بند ره روان است ای پسر — بند بشکن ره روان است ای پسر
گر روی بر آسمان هفتمین — عشق نیکو نردبان است ای پسر
دیوان شمس ص ٤۲۷

آرزو داری از علم حسی محدود رهایی یابی و سوی عالم لا محدود روحی قدم گذاری باید از ذاتیت و خود اندیشی رها گردی و آنچه را که ترا با جهان و لذایذ آن پابند و مربوط میسازدترک کنی. امام غزالی درین باره چنین میگوید:

قلب باداشتن روابطی که در خیال ومحسوسات قایم میکند کمتر راه را می یابد ومیان وی ولوح محفوظ حجابی بمیان می آید. طوریکه در آب نظر می افگنیم صورت رامی بینیم نی اصل شی را.[١] مولانا روح صاحب سر واهل راز را عین سرو راز میداند ودریك شعر عربی اینرا بیان کرده است.[٢] وی درصفای روح وتربیه از راه سلوك تصوفی قابلیت فعل وانفعاك وقبول اثر را یك امر ضروری میداند ولذا بار بار تمنا میکند تا از عذاب وجود مادی وجسمی ودنیای حیوانیت رهایی یابد. اگر شخص بتواند در این جهان بالای همه خواهشات غالب شود، به فضل خداوند این راه را در یافته وبه همان استعداد یا انفعال وقابلیتی رسیده که از ایجابات روح صاف وضمیر پاك میباشد.[٣] وی از حیات به سفر تعبیر میکند واز خداوند میخواهد تا درین سفر محبوس نماند.[٤] مولانا جلال الدین بار دیگر روح راموردِ مطالعه قرار داده وغفلت انسان را سبب بدبختی وی میداند ومیگوید اگر روح کاملاً بیدار وهوشیار باشد آفات از میان میرود.[٥] مولانا در عین حال که درباره، بیداری روح حرف میزند این را هم علاوه میکند که یکی از حکمت های خداوند آن است تا بعضی مردم غفلت داشته وتوسط این غفلت جهان را آباد نسازند، نگاه عزت واعتبار سوی دنیا حرص را می افزاید وسبب آن میشود تا آن یقظة و بیداری را که باید داشته باشند اژ دست دهند. از ضمیر وقلب وسر،گاهی بر فؤاد نیز تعبیر میکند و میگوید اگر روح بتواند رهنمای فؤاد باشد نتیجه، مطلوب را بار

---

(١) احیاء علوم الدین امام غزالی صفحه ٢١، جلد٢

(٢) السرفیك یافتی لاتلتمس فیما اتی		من لیس سرعنده لم ینتفع بماظهی
(دیوان شمس ص ٤٧٨)

(٣) دیوان شمس تبریز، ص ٤٧٩ ودفتر ثالث مثنوی، ص ٧١

(٤) یاساحراً ابصارنا بالغت فی اسحارنا		فارفق بنا او دارنا حسبنا فی السفر
(دیوان شمس ص ٤٧٩)

(٥) مثنوی دفتر دوم، بیت ٢٠٦٥

میآوررد ونمی گذارد انسان به گودال بدبختی افتد.[۱]

مولانا میخواهد روی استعداد فنی که دارد روح را دراشکال مختلف تمثیل نمایدکه هریك دارای شان وخصوصیت جدا گانه میباشد. این تنوع در تعبیر از استعداد روح با بیان حال سالك در رجاء، امن وخوف وقبض وبسط ودیگر احوال تصوفی توأم میباشد، اما در تعبیر خویش با بعضی اهل تصوف موافقت ندارد ویا بعضی آن نزدیك است مثلاً: روح در ادب فرید الدین عطار نسبت بروح در ادب تصوفی مولانا گویاتر ورساتر است زیرا که عطار همان روح را روح واقعی میداند که باعشق نزدیکی کامل داشته باشد، اگر دور باشد مثل آنست که هیچ وجود نداشته باشد. بانزدیکی سبب میگردد که بامحبوب متحد باشد. عطار می افزاید که: روح وقلب اسرار بیش قیمت دارند اگر حجاب برداشته شود نهایت کار برملا میشود وروی محبوب را میتوان واضح دید.[۲] مولانا میخواهد صورت را در حالات مختلف مشاهده کند وعقیده دارد که روح عین فؤاد و قلب نبوده بلکه بر آن ها حاکمیت دارد. روح گاهي با جسم نزدیك و وقتي دور میگردد اگر روح مستفید از انوار الهی خواسته باشد جسم را سوی خود بکشاند واز عمل دنیوی بازش دارد این کار را به امر خداوند(جل جلاله) میتواند بکند. وی از اینکه حقیقت را در یافته واز وادی حیرت وتردد رهایی یافته شکر خدا را به جا می آورد وچنین میگوید: خدا را شکر گذارم که مرا از راه کج نجات بخشید وفتنه ومکر را ازمن دور کرد ودر تجارتخانه اهل حرص دکان را دریافتم، دکان را خراب کردم ونجات یافتم.[۳]

---

(۱) مولانا درین باره طی شعر عربی چنین میگوید:

طوبی لمن آواه سرفؤاده　　　سکن الفواد بعشقه وو داده
نفس لکریم کریم وفؤاده　　　شبه المسبح وصدره کمهاده
اذن لفؤاد کی لبوح بسره　　　شرح الصدور کرامة لعباده
رحم القلوب بفحبارفتروحها　　　قهر النفس سیاسة الجهاده

(۲) منطق الطیر فرید الدین عطار، ص۱۲۰

(۳)دیوان شمس، جلد۲، صفحه ٤٥

المنت لله که زیبکار رهیدیم　　　زین وادی خم درخم پرخار رهیدیم

روحی که عطار آنرا می بیند با روحی که زیر مشاهده مولانا جلال الدین قرار دارد فرق دیگری نیز دارد وآن اینکه عطار تمام جهان را به حیث تجلی خدا میداند وروح نزد عطار میتواند به سرعت کامل با خدا متحد شود اما روح نزد مولانا مستولی بر جسم بوده راه اتحادش با محبوب آنقدر کوتاه نیست که عطار فکر کرده است. مولانا بار دیگر در دروازه عقل سر در می میآورد وعقل را منحیث عقل دور تر از ساحهء ایجاب روحی که نورش باید گفت، مطالعه میکند. وی عقلی را که در بند هوی وهوس است وپابند نفس میباشد به سان ما روگژدم میداند، چنان عقلی نزد وی سبب ذلت وبدبختی انسان قرار میگیرد وهیچگاه راه سعادت را دنبال کرده نمیتواند. اما عقلی هم وجود دارد که تمام حرکات آن به امر روح صورت میگیرد، از نور آن استفاده واستناره مینماید. وی از قصه مرد فقیر وهمسر ملامت کننده اش یاد می کند که او را به باد ملامتی گرفته فقر وناتوانی اش رابه رخ او می کشد. درین قصه غرض از عقل مرد وغرض از خانم ملامت کننده نفس را قرار داده چنین بیان مکند که نفس به سان خانم خود خواه وکوتاه بین پیوسته آرزو دارد تابه مقام وعزت، مال وثروت، جاه وشوکت برسد ولی عقل دراك وعقلی که از انوار تجلیات الهی الهام گرفته به سان همان مرد یا شوهری میباشد که جز ذات خداوند وعلومقام معنوی مطلب دیگری ندارد. هرگاه انسان بتواند هوس خود را ترك کند وسوی مقام اعلی انسانیت تمایل داشته باشد میتواند با اولیای صالحین ارتباط پیدا کرده وجز رضای الهی آرزوی دیگری به دل خویش نپروراند.

مولانا به آیة: «یایهالنفس المطمئنه ارجعی الی ربك راضیه مرضیة- *ای نفس مطمئن و دل آرام (بیاد خدا) امروز بحضور پروردگارت باز آی که تو خوشنود (به نعمتهای ابدی او) و او را ضی از (اعمال نیك)تست*[1] تمسك ورزیده چنین می گویدکه نفس تحت تاثیر تربیه عقل می تواند به درجه اطمینان برسد ودر پرتو روح مایل به صدق وحق ویقین بتواند راه درست را دنبال کند. امانفس با شقاوت که در رکاب عقل منور به نور حق رفتار نکند یاتحت تاثیر عقل فلسفی قرار گیرد، اینگونه نفس نمیتواند به درجات کمال برسد.

(۱) الفجر: ۲۸

وی پس ازین تفصیل، حدیث حضرت رسول اکرم صلی الله علیه وآله واصحبه وسلم را ذکر میکند که چنین فرموده است: حدیث قدسی: زمین وآسمان گنجایش مرا ندارد اما قلب بنده مسلمان با تقوی وپاك این وسعت را دارد. وی پیرامون تفصیل این حدیث چنین میگوید: قلب مؤمن بحر ذات احدی میباشد لذا عرش وکرسی وتمام عالم گنجایش خدا را ندارد اما این قلب دارای این قدرت واین وسعت میباشد. وی بعد از یك سلسله شرح و توضیح ، به همان مسلك وحدت الوجودی که خودش به آن پابند است اشاره کرده میگوید: "درین حال غیرت ودوئی ازمیان میرود ، عرش وکرسی ولوح وتمام عالم محو ونابود میگردد[1].

وی درموضع دیگری درباره، روح چنین میگوید: روح فقیر وناتوان ومحتاج کدام ارزشی ندارد تا آنکه به موقعیت تسلیم نرسد وبه این قول خداوند کریم استدلال میکند که فرموده است: «ان الله اشتری من المؤمنین انفسهم واموالهم بان لهم الجنة- *خدا جان و مال اهل ایمان را به بهشت خریداری کرده*»[2] خداوند کریم نفس ومال مسلمانان را خریده ودر برابر آن بهشت داده است. وی درضمن؛ قصه، آن بادیه نشین را ذکر میکند که گمان داشت کوزه ای از آب باران بهترین هدیه ای می باشد که به دربار خلیفه برده شود واز وی خواهش شود تا در رفع حوائج فامیل کمکی بکند. او چنین کرد اما غافل از آنکه نهر دجله وفرات پر از آب شیرین است. خلیفه بغداد از هدیه، ناچیز او اطلاع یافت ودانست که این ناشی از بی خبری آن بوده واز وجود نهر های شیرین دجله وفرات اطلاع نداشته است ومیخواهد در برابر این متاع ناچیز خلعت بیابد. خلیفه با تجاهل عارفانه، وی را نزد خود خوانده ودر برابر سبوی آب باران، ویرا هدایا ونعمت ها دادو آن را سوی دجله فرستاد. وی که دید نهری پر آب شیرین است به تحفه خویش که به مقام خلیفه آورده بود خجالت کشید وبه اشتباه خویش ملتفت شد.

---

(۱)مثنوی دفتر اول

گفت پیغمبر که حق فرموده است | من نگنجم هیچ دربالاوپست
در زمین وآسمان وعرش نیز | من نه گنجم این یقین دان ای عزیزا
در دل مؤمن بگنجم ای عجب | گر مرا جویی درآن دلها طلب

(۲)توبه: ۱۱۱

مولانا این قصه راکه بابسی اختصار کردیم به شکل بسیار عالی ادبی ذکر کرده ومی خواهد ثابت سازد که کمال روح درآن است تا درجاده، اخلاص قدم گذارد ویه عمل خویش اتکا نکند وفکر آنرا مینماید که به عمل ناچیز خود جنت ونعمت های بی پایان الهی رابه دست می آورد. اگر بتوانیم دجله نامتناهی خداوندی را مشاهده کنیم به این معترف خواهیم شد که آنچه رابه نام عبادت وعمل تقدیم میکنیم جز همان سبوی ناچیز آب باران نیست که به مقام دارنده، دجله ها تقدیم میشود. اما آنچه مارا سوی آن دربار رهنمایی میکند اخلاص است نه عمل. عابد زاهد گمان دارد که کاری کرده ولی کارش آن وقت ارزش دارد که کوزه، وجود خویش را از آب محبت مملو سازد.

عابد زاهد که به اعمال خویش مغرور باشد ازین غافلست که عمل وی خیلی ها ناچیز میباشد. آنچه میتواند عمل او را به جایی برساند همانا اخلاص وصدق درعمل است. وی درین باره مطلب تازه، دیگری را نیز علاوه میکند واینست که: اگر فقیر به کرم خداوند جل جلاله احتیاج دارد کرم خداوندجل جلاله محتاج فقیر است تا مظهر عملی را در یابد. روح میخواهد بطرف صعود وکمال برود اما مقام کمال نیز محتاج روح است وولع واشتیاق روح را دوست دارد.

مولاناپس ازین تفصیل بار دیگر سوی قضیه وحدت الوجود گام می نهد ومی گوید: وصول به حقیقت از سر وحدت ترجمانی میکند. زاهد به عمل خویش خوش است. هرگاه سر وحدت را دید عمل فراموشش میشود وبه مشاهده عجائب غرق میگردد. وی می افزاید که کمال در آن است تا مدرکات حواس فانی شود ومطلب اعلی به دست آید. لذا نباید عمل را وسیله، رسیدن به مراحل دانست واز احتیاج واعتراف به تقصیر ،کار بهتر نیست. کوزه، عمل ماجز خجالت چیز دیگری نیست ونباید آنرا درمقام عزت وغنای الهی بحیث متاعی قابل قدر دانست.

فصل چهارم

نظر مولانا جلال الدین درباره‌ء بعضی موضوعاتیکه صوفیه‌ء کرام درآن باره نظر داده اند

مولاناجلال الدین بلخی رومی درباره، بعضی اصطلاحات تصوفی معروف توضیحاتی داده که میان کلام وی ودیگر اهل تصوف تشابهی دیده میشود. اینك قسمتی از آن اصطلاحات را به صورت اجمال یاد آور میشویم:

فقر، زهد، جهاد، مراقبت، تفکر، خوف ورجاء، صبر، حلم،شکر،وفا،تسلیم،توبه، فنا، بقأ، آفات لسان، ذم نفاق، قناعت، عداوت شیطان، حسد واحتراز از آن، عجز وبکاء، دعا، قلب، روح، انس،قرب، توکل ودیگر اصطلاحاتی که بامقام واحوال بصورت مستقیم یا غیر مستقیم ارتباط دارد.

باید گفت که صوفیه در توسل به وسایل کمال وقرب راه های مختلفی دارند ولی هدف یکی است. یك راه میتواند یك صوفی را برساند وصوفی دیگری نمی تواند درعین همان طریق به مطلوب برسد اما از آنجا که هدف مشترك و معین است نمي تواند در عین همان طریق به مطلوب برسد اما از آآنجا که هدف مشترك و معین است نمي توان این اختلاف را در طریق رسیدن قابل اهمیت دانست. دین مقدس اسلام مردم را سوی تقوی دعوت کرد امانه تقوایی که درآن رهبانیت باشد بلکه تقوای اسلامی تقوای عمل وخدمت اجتماعی میباشد. تقوایی که درآن تنسك وزهد وجود داشته وپیروی تقوای حضرت محمد مصطفی صلی الله علیه وآله وصحبه وسلم وتقوای خلفاي راشدین رضوان الله علیهم اجمعین گفته شود. پیغمبر و خلفاي راشدین در تقواي خویش ازمردم جدا نبودند وعزلت وانزوایی اختیار نکرده بودند که آنها را از خدمات اجتماعی دور سازد آنها در تدبیر امور رعیت وجنگ وصلح با تدبیر خویش بامردم یکجا بودند وتقوی را در دوری از خدمات اجتماعی نمی جستند. آنها در این راه قرآن کریم واحادیث

پیامبر صلی الله علیه وآله وسلم را سر مشق قرار داده بودند. مولانا جلال الدین بلخی رومی مقامات واحوالی را مورد بحث قرار داده که در منابع اسلامی اساسات ثابت دارند. حیات حضرت محمد صلی الله علیه وآله وصحبه وسلم با تمام کم وکیف آن بحیث منبع ومصدر اصول تصوفی حساب میشود . در تصوف نخست گزارش حضرت محمد صلی الله علیه وآله وصحبه وسلم درغار حرا قبل از نزول وحی بروی صورت گرفته مورد توجه عمیق قرار یافته است. این را باید تذکر دهیم که بعضی اهل تصوف احادیثی را ذکر کرده اند که اهل حدیث آنرا موضوعی میدانند اما اینگونه استناد زیاد نیست. از آن جمله حدیث قدسی «کنت کنزاً مخفیاً فاحببت ان اعرف مخلقت الخلق لا عرف» را حدیث موضوعی حساب میکنند. آنچه را اهل تصوف باستناد این حدیث میخواهند تذکر دهند ذکر محبت در حدیث قدسی و هم دیگر خصوصیات این حدیث میباشدکه در آنجمله موضوع معرفت نیز داخل است. درین جا باید تذکر بدهیم که معرفت و محبت بجای آنکه اصل آنها را درین حدیث که اساساً مورد اعتراض از نگاه صحت و عدم صحت، موضوعی بودن یا اصلی بودن آن میباشد، سراغ کنیم، دردیگر منابع متفق علیها یعنی آیات قرآنی و احادیث صحیح باید جستجو کنیم. البته آیات و احادیث زیاد به دسترس ما قرار میگیرد که میتواند منبع حب و عرفان تصوفی حساب شود.

یکی از امتیازاتی که مولانا به آن متصف میباشد همین است که سعی میکند تا به احادیث وضعی تمسک نکند اگر احیاناً از تمسک به آن کار گرفته خیلی ها نادر است که ما به آن اشاره خواهیم کرد. ابن تیمه یکی از طاعنین اهل تصوف است که میگوید:

اهل تصوف چنین حدیث را تمسک میگیرند که بروز قیامت ندا میشود که دوستان خدا کجا هستند تا سوی عرش بیایند و اهل تصوف بحیث دوستان برده میشوند. این حدیث درکتب معتبر اهل تصوف دیده نشده است.

مولاناجلال الدین در راز های تصوفی و عدم مبالغه در تمسک به احادیث ضعیف یا وضعی راه آن صوفیه را در پیش گرفته که موقعیت علمی آنها نزد اکثردانشمندان مورد قبول است. مثلاً میان مولانا و عطار در موارد ذیل توافق نظر می یابیم:

۱- وجود حق خاص خداست. ۲- ماسوای حق وجود حقیقی ندارد. ۳- عالم

صورتی از تجلی الهی است. ٤- خداوند کریم روح عالم است و هیچ نفسی نمیتواند سعادت داشته باشد تا آنکه فنا نشود. فنای نفس وحدت خلود است. حقیقت چون مغز و شریعت بسان پوست آن است.

مولانا به حیث یك دانشمند متواضع نمیخواهد از غرور علمی بیجا کار گرفته و اسلاف را فراموش کند. ازین جهت مشاهده میکنیم که در مؤلفات خویش از اکابر صوفیه به خوبی نام میبرد و از نتایج تجارب آنها استفاده مینماید. گاهی هم اقوال بعضی اهل تصوف را مورد مناقشه و بحث قرار میدهد، و درین راه هیچگاه از مجامله کار نمیگیرد. این دقت وی در اقوال اکابر صوفیه علامهء بارز آنست که وی در خلال اشتغال تدریس و هم هنگام انزوا و خلوت تصوفی از مطالعه آثار آنها بر کنار نبوده هر نظر را منصفانه بررسی کرده است.[1]

وی از اهتمام رجال بر جسته تصوف یاد آوری کرده میگوید که تصوف به مرور زمان توانست مبادی خویش را به مردم بقبولاند و مردم را بدون فرق قومیت و عادات و

(١) مشهورترین اهل تصوف که مولانا از آنها یادآوری میکند و اقوال آنها را گاهگاهی مورد استنادقرار میدهد قرار ذیل است:

١- امام حجة الاسلام غزالی(٤٥٠-٥٠٥)

٢- شیخ شهاب الدین سهر آوردی، شیخ اشراق(٥٤٩-٥٨٧).

٣- فرید الدین عطار (متولد٥١٣).

٤- یحیی ابن معاذ رازی (متوفی٢٥٨). او کسی بود که میگفت یك ذره حب نزد من از هفتاد سال عبادت بهتر است.

٥- ابو یزید بسطامی سلطان العارفین (متوفی٢٦١).

٦- سهل بن عبدالله تستری (متوفی٢٧٣).

٧- منصور حلاج (متوفی سال٣٠٩).

٨- شبلی بغدادی (متوفی٣١٢).

٩- ابوعبدالله المحاسبی (متوفی٢٤٣).

١٠- بشر الحافی(١٥٠-٢٢٧).

١١- السری السقطی (متوفی٢٥٧).

یکعده دیگر نیز از اهل تصوف اند که یا به نقل از اقوال آنها یا به نام گرفتن از آنها در مؤلفات مولانا جلال الدین بلخی رومی نظر آنها مورد نقد یا رد صریح یا تأیید مطلق بدون در نظر گرفتن تعصب قرار گرفته مولوی درآن باره اظهار نظر فرموده است.

تقالید سوی یك هدف دعوت نماید. از همین جا میگویند که علم محل خاص ندارد و دانشمند را نباید به یك سرزمین خاص نسبت داد زیرا که علم از تمام جهان بشریت میباشد و دانشمند متعلق به مردم است. ملت ها در ضعف و قوت تغیر میکنند اما علم هیچگاه میان دو جناح حب و بغض ، اقبال و نفور ، تحول نمیکند بلکه در هر موقعیت دانش محفوظ است.

در عصر حاضرنیز اکثر کشور های جهان در باره، تصوف برنامه های خاص وضع نموده اند. اگر بعضی کشور های اسلامی نسبتاً تمایل کمتر سوی تصوف نشان میدهند این معنی آنرا ندارد که تصوف هزیمت کرده و در جنگ شکست خوره است زیرا اگر از یك طرف فتوری در یك کشور مسلمان دیده میشود بالعکس در کشور های غیر اسلامی هزاران تألیف تصوفی صورت میگیرد و صد ها کنفرانس از طرف منصفین دانشمند ایرادو منعقد میگردد. مولانا می گوید: سلوك خیر است و جز خیر نتیجه ء دیگری ندارد. این خیر را خیر خوب تر دانسته و در نشر آن کوشیده اند.[1]

(۱) مولانا جلال الدین در ضمن تذکر از بعضی اهل تصوف، خیر آنها را چنین واضح ساخته است: جنید بغدادی بیشتری از لشکر خویش را دید و مقامات زیاد بدست آورد و به مردم خدمت کرد. ابویزید بسطامی راه حق را خوبتر مشاهده کرد ازآنجاست که به نام قطب العارفین مشهور گردید. معروف کرخی شهرستان خود را پاسداری کرد و خلیفه عشق شده ربانی الاوصاف گردید.
ابراهیم بن ادهم اسپ خود را دور از راه های دیگر سوق داد و از همان خاطر سلطان سلاطین عرفانیان عصر خود گشت. شقیق بلخی این راه دور و دراز را شق کرد لذا آفتاب این طریق شد.
بدین ترتیب اگر کتب مولانا مطالعه شود نمونه های دیگری که وی از خیر و برکت اقطاب تصوف یاد میکند به مشاهده خواهد رسید.

فصل پنجم

موقعیت مولانا جلال الدین میان صوفیه ملامتیه

در نیمه دوم قرن سوم هجری فرقه خاص درمیان اهل تصوف ظهور نمود که بنام ملامتیه یا ملامیه شهرت یافتند. این طایفه زهد رابه شکل خیلی جدی تعقیب کرده ودرجهاد به ضد نفس از هیچ نوع مساعی دریغ نکردند. مقصود اصلی این مسلك انکارذات خود ومحو علائم غرور انسانی میباشد وبه اثر تعقیب این مسلك ریا از میان میرود. صوفی ملامتی برای خود کدام نصیبه وسهمیه ای را قایل نبوده وعقیده دارد که نفس شر محض است و از آن جز ریا چیز دیگری متصور نیست. ابو حفض چنین عقیده دارد که ملامتی هم خود را ملامت میکند وهم مورد ملامت دیگران قرار میگیرد وی می گوید: "اهل ملامت قومیست که با حق تعالی در راه حفظ اوقات خویش قیام کرده واسرار خویش را حفظ داشته اند. خویشتن را در تمام کار هائی که میکنند مورد ملامت قرار میدهند. با وصف اجرای عبادات وانواع قرب، نزد مردم چنین وانمود میکند که اعمال بد از آن ها سرمی زند ومحاسن خود را از دیگران پنهان می کنند. آنها را خلق ظاهر بین ملامت میکنند وهم آنها خود را درباره، آنچه درباطن خویش احساس مینمایند مورد ملامتی قرار میدهند."[۱] ازین گفتار چنین برمی آید که تسمیه انها به ملامتیه ازدو ناحیه است. کسانیکه می گویند نام گذاری آنها به ملامتیه از این جهت است که دنیا واهل دنیا را مورد ملامت قرار میدهند این نظر صحت ندارد ومخالفت متعارف است. زیرا ازبیش از هزار سال چنین معروف است که ملامتیه طایفه ای میباشد که نزد خلق به مظاهری ظهور کرده اند که سبب ملامتی آنها گردیده است ابن عربی درفتوحات مکی وسهروردی درعوارف المعارف وتهانوی در کشاف چنین گفته اند

(۱) کتاب خط سوم، تالیف داکتر ناصرالدین صاحب زمانی، طبع تهران، صفحه۲۷

که ملامتیه دارای خصوصیات جداگانه میباشد که آنها را از دیگران جدا می سازد.

ابوشکور مؤلف طبقات صوفیه چنین می گوید: "فرق میان صوفی غیر ملامتی وصوفی ملامتی آنست که صوفی در اظهار اسرار تصوفی وفتوحات الهی رنج نمیبرد واکثر اوقات کرامت خداداد خویش را ظاهر می کند اما صوفی ملامتی به عکس آن میباشد زیرا که میخواهد اسرار را حفظ کند وآنچه رامشاهده میکند میان خودش وخدایش است ونمیخواهد کرامات راظاهرسازد. دعوی کرامات نزد وی عیب است واین ادعارا نظر بمقام خویش پایانتر میداند ونیز از اظهار کرامات جهة آن خود داری میکند که کرامات رایك امتحان الهی میداند که خداوند کریم توسط آن عجب وتکبر مردم را مورد آزمایش قرار میدهد وخوف دارد که نه شود مردم درفتنه واقع شوند."[۱] ابو شکور سلمی میان صوفی ملامتی وصوفی غیر ملامتی از یك نگاه دیگر نیز فرق میکند به این حساب که در رساله، خویش اهل علم را به سه دسته تقسیم میکند: اول علمای شریعت که به ظواهر احکام مشغولیت دارند وآنها فقها اند. دوم اهل معرفت به خداوند که ازاشتغال به مشاغل دنیوی بریده اند وآنها اهل تصوف میباشند.طایفه سوم نمیخواهند باطن آنها به قرب و وصال مزین گردیده وغیرت حق تعالی ایجاب آنرا کرده تا شناخته نه شوند ودر سویه ای قرار گیرند که مورد ملامت مردم درفتنه واقع نه شوند. وی به حضرت موسی علی نبینا وعلیه الصلواة والسلام مثال می آورد که هرگاه باطنش درظاهرش تاثیر کرد وخداوند کریم با او حرف زد هیچ کس نتوانست آنرا ببیند وآن راز را درك وکشف نماید.لذا می توان صوفیه را به وی قسماً تشبیه کرد. اما ملامتیه در معامله خویش که با خداوند کریم دارند به حضرت محمد صلی الله علیه وآله وسلم مشابهت دارند که با وصف قرب وعزت ومقام، باطنش درظاهرش تاثیر نه کرد و وقتی از معراج هم باز گشت وسوی خلق آمد، به زبان مردم حرف میزد گویایکی از مردم باشد واین کمال بندگی است.

ازتفصیل سلمی چنین واضح میگردد که ظاهر صوفی از باطنش حکایه میکند وانوار واسرار الهی در اقوال وافعال او ظاهر میگردد. اما صوفی ملامتی نمی خواهد این

(۱)طبقات الصوفیه تالیف ابو شکور سلمی، صفحه۷۵

اسرار را فاش کند تا میان او وخداوند کریم باقی بماند. دعوی کرامت نمی کند زیرا که دعوی نزد وی جهل است. به ولایت کدام حرف نمی زند تا از کبر دور ودر امان بماند. مشهور ترین رجال ملامتیه را به این تفصیل یاد کرده اند: حلاج، حمدون قصار،ابوسعید خراز، ابویزید بسطامی، ابوسعود ابن شبلی، عبدالقادر جیلانی. ابن عربی میگوید: حضرت محمد صلی الله علیه وآله وصحبه وسلم ازجمله ملامتیه بود (مگر این عقیده مخص برخود ابن عربی است). زیرا آنچه درمقام قاب قوسین دید اظهار نکرد چون کسی قدرت شنیدن آنرا نداشت. نزد ابن عربی ملامتیه با خداوند سرو کار دارند. ازبندگی واطاعت لحظه یی غافل نمی باشند وتحت تاثیر ربوبیت الهی طوری قرار گرفته اند که آرزوی ریاست را ندارند. ابن عربی مقام ملامتی را از عالی ترین مقامات حساب میکند. سهروردی درباره، صوفی ملامتی چنین میگوید: "صوفی ملامتی از عمل وحال خویش بیرون گردیده ونفی خویش را به اثبات رسانیده است. ازین نگاه مختص گفته میشود." این بود نمونه هایی از اوصافی که درباره، ملامتیه یا اهل ملامت یادشده است ومابه اختصار گرفتیم.

بعد ازین بایدگفت که موقعیت مولانا جلال الدین از نگاه ملامتیه آن وقت روشن میگردد که حیات این صوفی عارف را زیر مطالعه قرار بدهیم. حیات وی از فرا گرفتن علم نزد پدرش آغاز شد. پس از آنکه علوم رافرا گرفت وبعد ازیك مدت تدریس، علم قال را گذاشت وسوی علم حال رفت وبا مرشدش به خلوت گرائید واندك بمیدان ملامتیه داخل شد زیرا مردم این عمل او را مورد انتقاد قرار میدادند واو را دیوانه میگفتند زیرا مدرسه وتدریس را یکسر ترك کرد. ازین نگاه گفته می توانیم که قسماً از جمله، صوفیه ملامتیه حساب میشود. قبلاً تذکر رفت که صوفیه نمی خواهند کرامات خود را ظاهر سازند وآرزو دارند تا آنچه از درجات وکمال دارند میان آنها وخداوند باقی بماند وکسی به اسرارآنها اطلاعی حاصل نکند. هرگاه در اوضاع حیات مولانا دقیق شویم می توانیم بگوئیم که مولانا هیچ وقت نخواسته تا کرامات از خود نشان دهد وادعای ولایت نماید. وی درین کار به ضد ریا کاری قیام کرده ودر احوال واعمال، روش کتمان اسرار را درپیش گرفته، دعوی صلاح،عبادت وتقوی رانه نموده است. قبلاً تذکر دادیم که مولانا جلال الدین بلخی رومی در همه احوال، درحال تدریس ودر حال انزوای تصوف

از جادهء مستقیم شریعت انحراف نکرده است. وی درحال خلوت با شمس تبریزی هم نماز جماعت را ادا میکرد اما بعضی مردم ازین استقامت به شریعت اطلاع نداشتند ومیگفتند که درین خلوت ترک نماز جماعت صورت می گیرد. بهاوالدین ولد که از تمام اوضاع مطلع میباشد بار بار تصریح کرده که درین خلوت نماز جماعت یا به امامت وی یا به امامت مرشدش صورت میگرفت. ازین نگاه گفته می توانیم که مولا از نظر عامهء مردم ملامتی واز نگاه اخلاص کیشان ومنسوبین وی از جملهء صوفیه ملامتی ن می باشد.

باب هفتم
مولانا جلال الدین وعلم کلام

فصل اول
نگاهی به علم کلام واثر آن درفکر اسلامی

قبلاً یاد آوری کردیم که ماضرورت داریم تا برای شناختن نظریات مولانا هر دوجانب تصوف وکلام او را مورد بحث قرار دهیم. قبل از بررسی نظرات کلامی مولانا جلال الدین، باید مختصری از علم کلام سخن گفت تا ببینیم که این علم بافکر اسلامی چه رابطه دارد؟ این راهم باید مورد بررسی قرار دهیم که چگونه عواملی مولانا را متوجه حل بعضی قضایای کلامی گردانید؟ چه اسبابی بوجود آمد تا این دانشمند نظریات کلامی وتصوفی خویش را در مؤلفات خود یکی پهلوی دیگری قرار داد؟ ویا در عین استدلال تصوفی به قضیه کلامی پناه برد وبالعکس درعین حالی که راه حل یك قضیه کلامی را جستجوی میکرد از تصوف استمداد جست وبه انوار وتجلیات آن پناه برد؟ درمیان این همه ،میتوان به هریك از سوالات یاد شده پاسخ گفت ودر نتیجه به موقعیت علمی وی که در مدارس کلامی ونزد اهل کلام دارد ودرین راه خدمت بزرگی انجام داده پی می بریم. بهتر است از موقعیت علم کلام به صورت عام واجمال آغاز کنیم:

۱-علم کلام بمعنی معروف آن درقرن اول اسلام وجود نداشت واین اصطلاح دراواخر قرن دوم هجری بمیان آمد. درآغاز اسلام، میان مسلمانان پیرامون ذات وصفات

وقضا وقدر وافعال عباد ومشکل خلق قرآن وامثال اینها که از موضوعات عمده ومهم علم کلام گفته میشود کدام اختلافی به نظر نمیرسید. تاآنکه مسلمانان مدتها بعد به این محتاج شدند تا درین باره علم مستقلی بنام علم کلام تصنیف نمایند. اختلافات فکری میان مسلمانان طوری بود که معتزله به راهی، اشاعره به راهی واهل تشیع به راهی میرفتند ودرینمیان آراء وافکار ونظرات دیگری نیز وجود داشت که قسمتی از آرای بودایی وزردشتی درآن جمع آوری شده بود این اختلافات نه گذاشت تا اسلام با همان حالت اولی خویش که درزمان حضرت محمدصلی الله علیه وآله وصحبه وسلم وصحابه کرام بود باقی بماند. مسلمانان این سوال را مطرح میکردند که چرا فرقه های مختلف بمیان آمده؟ واین اختلافات به کجا خواهد کشید؟ آنها در برابر چنین پرسشها به فکر آن شدند تا درباره، اسلام به بحث بپردازند و آراي اصلي را دریابند که منبع آن قرآن و حدیث است تا از این راه مشکل متعلق به علم توحید راحل وفصل نمایند واصالت عقیده اسلامی را حفظ کنند. بادر نظر داشتن طرز مناقشه، آن وقت که درپرتو منطق ارسطو صورت میگرفت به سویه، عقول معاصرین راه را دنبال کنند. آنهادرراه رسیدن به این هدف عالی خویش تمام بحث های فلسفی مروج آن وقت رابه شمول بحث هیولی وصورت ودیگر قضایای عمده فلسفی از نظر گذرانیده و در تدوین علم کلام از آن استفاده کردند. هنگامیکه مسلمانان متوجه علم کلام گردیدند درباره، موجود منحیث موجود ودرباره، حقایق اشیا، درباره سرنوشت این جهان ودیگر موضوعات عمده کلامی بحث ومناقشه جریان داشت. دانشمندان اسلامی آرزو کردند تا مناقشات آنها درپرتو منطق واستدلال بتواند در صف اول مناقشات عصر قرار گیرد وبتواند نظریات خالص اسلامی را از منابع اصلی آن استخراج کنند.

۲-جای شك نیست که عقل بشری میخواهد دربحث های نظری به حقایقی اتکا نماید که از منابع قبول شده، عقلی گرفته شده باشد. در فلسفه، اسلامی این روش به شکل خوب آن واضح میگردد زیرا اهل دانش فلسفی و معلومات اسلامی با دیگر رجال

فلسفه در میدان مسابقه داخل شده وچنین اعلام کردند که از تعصب و خشك فکری کار نمیگیرند، بلکه با سینه فراخ این رسالت تاریخی خود را بسر میرسانند. آنها

با کمال حوصله این اعتراض را از بین بردند که دین یك عقیده، تقلیدی محض بوده در آن مجال استدلال نیست. این مفکوره، خلاف حقیقت که دین اسلام استدلال را نمی پذیرد مدتها قبل ا طرف دشمنان اسلام پخش شده بود اما این افترا توسط دانشمندان علم کلام به شدت رد شد. تدوین علم کلام نه تنها تفوق علمأ اسلامی را ثابت ساخت بلکه یك انقلاب علمی را علیه کسانی به راه انداخت که منهج خود را اصلی دانسته و به این اعتراف نداشتند که اسلام روش خاص استدلال و منهج به خصوص داشته باشد. مسلمانان در قدم اول این را ثابت کردند که قیاس متکلمین با تمثیل منطق فرق بارز دارد زیرا علمای کلام قیاس غایب بر حاضررا سبب یقین میدانند ودر تمثیل ارسطواین قیاس مفید ظن میباشد نه یقین. اگر چه در ظاهرچنین معلوم میشود که هر دو در یك ردیف قرار داشته باشند زیراکه در هر دوی آن جزئی به جزئی انتقال صورت میگیرد.

مسلمانان بر ضد محال بودن اجتماع نقیضین و ارتفاع نقیضین نیز قیام کردند و گفتند ممکن است که اجتماع یا ارتفاع نقیضین صورت گیرد. مثلاً قدرت خداوندی به ممکن و مستحیل تعلق گرفته میتواند گرچه این دوبا هم متناقض نمی باشد امادرحقیقت هریك از این دو مساوی نقیض دیگر است زیرا نظر به قاعده (نقیض کل شی رفعه) لا ممکن نقیض ممکن است وآن گر چه مساوی مستحیل نیست ولی بر مستحیل صادق میشود و هکذا نقیض مستحیل لا مستحیل است وآن بر ممکن صادق میگردد، لذا قدرت خداوند بر شی و نقیض آن تعلق میگیرد، و هم علمای کلام به اثبات حال که صفت موجوده بوده و خودش نه موجود و نه معدوم است (چون قادریت وعالمیت) این را به اثبات رسانده اند که علمای منطق دراین که هرشی را یا موجود یا معدوم میخوانند اشتباه کرده اند زیرا که حال چون (عالمیت و قادریت) نه موجوداست و نه معدوم.

ابن تیمیه میگوید قانون متکلمین مخالف آنچه است که پیروان ارسطوبر آن روان اند.[1]

با در نظر داشتن اصالت منهج ارسطو باید بگوییم که این نظرخیلی جفا کارانه

(۱)مناهج البحث عند مفکری الاسلام، تألیف داکتر نشار، صفحه۸۵.

است اگر بگوییم که تتبع فکری دانشمندان اسلام زاده، فکر فلسفه یونانی میباشد، چه امام ابو حنیفه که یکی از نوابغ فکری اصیل اسلامی میباشد قبل از آنکه منطق ارسطو جایی در مدارس دینی پیداکند دارای روش به خصوص فکری بود و کتب و رسایلی تألیف کرد که تا کنون و تا عصر ها بعد هم ارزش علمی خودرا حفظ خواهد کرد. نا گفته نماند که امام شافعی نیز به حیث مؤسس علم اصول فقه حساب میشود. امام احمد بن حنبل(۲٤٥هجری-۸٥٥میلادی) میگویدتا وقتیکه امام شافعی بمیان نیامده بود عموم و خصوص شناخته نمیشد.[۱]

بعضی دانشمندان چنین میگویند که امام شافعی در بین علمای اسلامی مانند ارسطو میان فلاسفه است و هم چنین میگویندکه شافعی درچهار چیزحیثیت فیلسوف را دارد: در لغت، اختلاف مردم، در معانی و در فقه.

۳- اصالت بحث نزد علمای مسلمین این را به اثبات میرساندکه مسلمانان قبل از عصر ترجمه دارای یك فلسفه، اصیل بودند. زیرا مسلمانان نظریه طبیعت حال در موضوعات مهم تعمق داشتند تا به پیش بروند و قضایای اسلامی را نشر نمایند. یکی از قضایای اسلامی که از طرف مسلمانان با تعمق بسیار مورد بحث قرار گرفت: وجود، وحدانیت، ازلیت و ابدیت خدا بود که در آن باره بحث کردند و هم در باره، محال بودن رویت خدا به حواس، خلود روح، قیامت و حشر و نشر بحث میکردند. این بحوث از آنجا صورت مي گرفت که با ترقي مسلمان و استقرار نظام اسلامي روح مدنیت در آن ها سرایت کرد و سعی کردند تا برای حفظ اثرات اسلامی و به غرض جلو گیری از اختلاف عقیده وی در قضایای علمی اسلامی، فکری نمایند و معارف اسلامی را تدوین کنند و درین کار از منبع اصلی اسلامی (قرآن و حدیث) کار گیرند. اما این اهتمام آنها با یك اختلاف رو به رو شد و این بود که بعضی دانشمندان به ظاهر کتاب عمل کردند و برخی تأویل را جایز میدانستند زیرا که درقرآنکریم بعضی آیات ایجاب

---

(۱)مناهج البحث عند مفکری الاسلام، تألیف داکتر نشار، صفحه، ۸٥.

تأویل میکرد. لذا یك حرکت عقلی ضرور بود تاموقعیت را روشن تر ساخته و هم در تاریخ علم بشری مقام بلندی را حایز شود. و نیز درقرآن کریم بار بارتوصیه شده بود تا از تعقل و تفکر در کائنات کار گرفته شود و از این راه از مصنوع به صانع و از مخلوق به خالق استدلال شود. از جمله آیات قرآنی «اولم ینظر و افی ملکوت السموات و الارض و ماخلق الله من شي- *ایا فکر و نظر در ملکوت آسمانها و زمین نمی کنند و در هرچه خدا افریده نمی نگرند ا ب به قدرت خدا و عالم قیامت اشنا شوند»*[1] «و فی انفسکم افلا تبصرون- *و هم در نفوس خود شما مردم آیا به چشم بصیرت نمی نگرید»*[2] میباشد و دیگر آیات قرآنی نیز به تفکر امرکرده است.

قرآنکریم اول کتاب آسمانی میباشد که درآن تفکر به اسراروجود به شکل وسیع و جدی مورد توجه قرار گرفته است تا به وسیلهء آن بتوان به معرفت مبدع تعالی و ایمان به قدرت کامله وی رسید. با در نظر داشتن آن همه آیاتی که در آن به تعقل، تدبر و تفکر امر شده باید گفت بعضی اروپائیان جفاکارانه چنین میگویند که اسلام حریت فکری را اجازه نداده آن راه را مسدود ساخته است. ارنست رینان یکی ازهمان اروپائیان میباشد که میگوید دین مقدس اسلام تمام حرکات علمی را متوقف قرار داد و پیروان اسلام را نگذاشت تا از تأمل کار بگیرند. این نظریه کاملاً دور از حقیقت می باشد زیرا کسی که در قرآن تعمق مینماید به این اعتراف میکند که تفکر در کائنات از وجایب مسلمانان میباشدتا ازاین راه بتوان به حقایق علمی عقیدوی رسید. مسلمان پس از این همه تفکر میگوید: «ربناماخلقت هذا باطلاً سبحانك فقنا عذاب النار- *پروردگارا این دستگاه با عظمت را بیهوده نیافریدی»*[3]

باید گفت که طبقهء اهل تصوف دارای نور معرفت بوده به نظر و استدلال ضرورت زیاد ندارند زیرا که نظر واستدلال نزدآنها به حیث حاجب و پرده قرار میگیرد. آنچه را به آن اطمینان میکنند انطباع نوری و رویت حضوری است. از همین جاست که

(۱)الاعراف: ۱۸۵. (۲)الذاریات: ۲۱. (۳)آل عمران: ۱۹۱.

بعضی صوفیه چنین میگویند:

تصوف عبارت است از علم و عمل و معرفت و عبادت. هر علمی که درآن انطباع نوری باشد میتواند صوفی را به معرفت حقایق کبری و حقیقة اول یعنی وجود خداوند جل جلاله و وحدانیت وی برساند.

٤- انطباع نوری از نگاه مقدمات مختلف میباشد و نتیجه آن که وصول به معرفت کبری میباشد یکی است که سبب اطمینان ادراك صوفی میگردد. گرچه در حدیث شریف: «ما عرفناك حق المعرفة» تذکر رفته که معرفت اصلی و واقعی وحقیقی مشکل است اما مقصود از معرفت کبیر همان معرفت است که سبب اطمینان صوفی سالك شده بتواند.

باید این را هم تذکر دهیم که اختلاف در طریق رسیدن به معرفت موجب آن گردیده تا صوفیه کرام از نگاه طرق وصول اختلاف داشته باشند. بعضی از نگاه وحدت الوجود ، به فکر آن میشوند که به راه رسیده اند وهدف را به دست آورده اند و بعضی دیگر به حیث مفکرین وحدت الوجوداین را راه دنبال میکنند. هریك میخواهد حسب عقیده، خویش به کمال اصلی و نورمشاهدوی برسد. ذوالنون مصری یکی از واصلان طریق معرفت چنین میگوید: «اهل علم قبلاً میکوشیدند تاتوسط علم دنیا را ترك گفته سوی حقایق رو آورند اما امروز اهل علم میخواهند توسط علم به مال و ثروت بیفزایند. اهل علم به جای آنکه به کمال حقایق معنوی برسند و درین راه سعی نمایند بالعکس به فساد ظاهر و باطن میروند.»

ذوالنون مصری میخواهدبگوید که علم بایدوسیله، وصول به معرفت کبری باشدوانسان را از ظواهر دور سازد. از همه این ها چنین ثابت میگردد که فکر اسلامی به مسایلی توجه دارد و متوجه شده که از مهم ترین قضایای کلامی حساب شده میتواند. مقصود از این توجه از اول این بوده که مشکلات مسلمانان را در اثبات کیان عقیدوی حل نماید.

با توجه به ارتباط فکر اسلامی با قضایای کلامی باید گفت:

یکی ازوجایب علمای چیز فهم اسلامی آنست که تا احتیاجات اصلی و اولیه بیئة ومحیط خویش را در نظر گرفته نگذارند مفاسد عصر، راه را بر مردم دگرگون ساخته و هستهء بی عقیده گی و بدبینی را دربارهء اسلام زرع نماید.

مولاناجلال الدین که در قرن هفتم هجری موافق با قرن ۱۳ میلادی میزیست تمام فتنه های وارد بر مسلمانان را به شمول هجوم مغل ها خوب مطالعه کرده بود و در نتیجه همین مطالعات دامنه دار چنین توصیه کرد تا به انتاج فکری اسلامی و آموختن علم کلام به شکل اصلی آن توجه عمیق و جدی صورت گیرد.

از همینجا میتوان گفت که مولانا قبل از آنکه به تصوف مشغول گردد و برای تصوف علمی سرو صورتی دهد به علم کلام مشغول بود و قضایای پر پیچ کلامی را مورد بحث و مناقشه علمی قرار میداد و در حلقات علمی خویش میکوشید راهی جهت حل قضایای عقیدوی بیابد.

وی پیش از آنکه با شمس تبریزی راه خلوت را اختیار نماید به حیث یك حکیم اخلاقی و دانشمند علم کلام رسالت خود را پیش برد. هنگامیکه راه تصوف را در پیش گرفت این نشاط کلامی خویشرا از یاد نبرد و به دستگیری کسانی پرداخت که احتمال سقوط شان در راه عقیدوی متصور میبود. وی در محضر کبار مردم و شخصیت های برجسته سیاسی مبارزه عقیدوی خویشرا از دست نداد و باین باور که میان تصوف و کلام -میان تجلی وتفکر - میان خدا شناسی و خدا دوستی روابط ناگسستنی وجود دارد، آرزوی خود را در عمل گذاشت در خلوت و مسجد، در مدرسه و دربار رجال سیاسی، در محضرهای شخصی و رسمی از این مبارزه دست نه کشید.

فصل دوم

مولانا جلال الدین و مکتب فکری وی

قبلاً درباره‌ء مدرسه تصوفی مولانا حرف زدیم و هم در بعضی مواضع راجع به مدرسه فکری وی بصورت ضمنی اشاره کردیم. طوریکه موقعیت آن دانشمند را میان رجال فکر و اهل تأمل و درایت در صف اول قرار میدادند وی باداشتن نشاط و فعالیت تصوفی و با آنکه بسیاری از رجال زهد را سوی صومعه دعوت کرد وطریقه یی را بنیاد گذاشت که امروز بنام طریقه مولویه ملیونهاپیرو دارد، با این همه، همه علاقه خود را از جهان فکر و حلقه دانشمندانی که در بحث هیولی و صورت و قدم و حدوث عالم گیر مانده اند قطع نکرد و به نام صوفی که سر خود را تا گوش پنهان کند تا کسی را نبیند و کسی او را دیده نتواند خویشتن را شهرت نداد.

چند بار تذکر دادیم که اختلافات فکری هیچ گاه متوقف نبوده و جهان اسلام پیوسته کوشیده است تا درین تحزب و تفرق خاموشی اختیار نکند و فرهنگ اسلامی را بیشتر در مدارس اسلامی جا دهد. مولانا ازین تحولات بر کنار نبود و همه آرای فکری و عقیده وی مختلف را با کمال دقت مطالعه میکرد. یکی از دلایل اینکه مولانا جلال الدین با کمال توجه موضوعات فکری و کلامی را بررسی میکرد اینست که:

درباره‌ء هیولی و صورت که موضوع مهم مورد بحث میان فلاسفه بود اشارت نموده است.

موضوع هیولی و صورت به این طریق میان انها مورد بحث بود که قائلین به قدیم بودن عالم چنین میگفتند که جسم مرکب از هیولی و صورت است وکسانی که به حدوث عالم عقیده داشتند اظهار میکردندکه جسم مرکب از اجزای لایتجزی میباشد.

این بحث بحیث یك بحث جدی و قابل دقت میان دانشمندان علم کلام رواج داشت که تا کنون در مدارس دینی افغانستان، هند و پاکستان و قسماً در مدارس دینی مصر چنین بحث ها صورت میگیرد.

مولانا هم ازین بحث به دور نمانده و در مثنوی و فیه ما فیه راجع به حدوث عالم نظر داده و این را هم اضافه کرده که علمای قائل به قدیم بودن عالم مقصود شان قدم زمانی است.

مقصود مولانا دفاع از عقایدآن عده فلاسفه میباشد که عقیدتاً مسلمان بوده و از رجال بر جسته اسلامی حساب میشوند. مولانا در یکی از مؤلفات خود چنین میگوید: حدوث یکی از خصوصیات ممکن است، باید عالم را کاملاً حادث گفت و از کسانیکه جهان را قدیم به قدم زمانی میدانند نیز پیروی نمی کنیم زیرا که این نظر آنها گرچه به ظاهر قابل توجیه میباشد اما در آن وهم قدم وجود دارد. طوریکه وی در تمام مجالس علمی و خطابه های خویش به اقوال سلف صالحین تمسك میورزید و میگفت جهان با همه کیفیت و کمیتش حادث است.

مولانا درباره، اقوال فلاسفه که اشیارا به جوهر و عرض و عرض را به مقوله تقسیم مینمایند از قبیل: کم، کیف، این، وضع، انفعال، متی و به دیگر انواع عرض راضی نبوده میگوید آنچه را شریعت اسلام بیان کرده باید تابع آن بود زیرا که ما اهل فکر میباشیم و به دسترس ما منابع و مصادری قرار دارد که به تمام معنی قابل اعتماد میباشد و ضرورت به تقلید، نداریم که ما را بسوی حیرت و تردد میخواند. آنچه بر ما از طرف اهل فکر میرسد اگر با شریعت موافق باشد میپذیریم و اگر مخالف باشد رد مینمایيم.

این بود مختصری ازآنچه مولاناپیرامون سیر فکری علم فلسفه، رائج آنوقت بیان داشته است و در هر موضعی که ایجاب رد بر مطالب فلسفی مخالف باسلام را مینمود با کمال جرأت از آن کار میگرفت و از اسلام دفاع میکرد. مولانا این مناقشه را از پدر به میراث گرفته بود زیرا پدرش سلطان العلمأ پیوسته با امام رازی درباره، نظریات

فلسفی وی بحث و مخالفت داشت. این مخالفت دامنهء وسیعی پیداکرد و همراهان سلطان العلمأ را در سفر از بلخ به قونیه بیشتر کسانی تشکیل میداد که با نظریات امام فخر الدین رازی مخالفت داشتند، این مبارزه میان فلسفه و تصوف به ترك دار و دیار بلخ انجام نیافت بلکه در ترکیه نیز از آن مناقشات شنیده میشد اما با یك فرق و آن اینکه مولانا جلال الدین بعد از آنکه ایام صباوت را پشت سر گذاشت و علوم متداوله وقت را به شمول فلسفه فرا گرفت نمی خواست راه عداوت خشك و تعصب آمیز را دنبال کند بلکه از طریق افهام و تفهیم و تحلیل علمی کار میگرفت و تنها همان نظریات فلسفی رارد میکرد که با شریعت اسلام منافات داشت. در آن وقت مولانا موضوعات عمده، کلامی را که مورد مناقشه علما بود میشنید و در ان باره فکر میکرد. مهمترین این موضوعات عبارت بود از : مشکل خلق قرآن ، قضا وقدر و دیگر قضایایی که به بعضی از آنها قبلاً اشاره شد. مولانا در حلقات بحث و مناقشه از تعصب کار نمیگرفت و موضوعات را خون سردانه دنبال میکرد. وی گاهی به این متهم میشد که بیش از ضرورت موضوعات فلسفی را زیر و رو میکند. طوریکه امام اعظم ابوحنیفه نیز در کثرت مطالعه فلسفه با چنین اتهام مواجه شد ولی نه امام اعظم از تعمق دست کشید[1] و نه مولانا راه علمی خود را به گفتار این وآن ترك كرد.

یکی از عوامل اختلاف دانشمندان آن عصر،تفکر در آن آیات قرآنی بود که از جمله متشابهات بوده و فهم اصلی آن مشکل مینمود. چون آیاتی که به ظاهر در آن اثبات روی و دست به خداوند شده است، از طرف دیگرپخش نظریات اعتزالی دلیل دیگر بود که مسلمانان را به مناقشه وادار ساخته بود. عده یی از معتزله میگفتند خداوند صفات ندارد ورنه تعدد قدما لازم میشود. در مقابل آنها کسانی بودند که به صفات خداوند قایل بوده ودلیل معتزله را که میگفتند اعتراف به صفت ایجاب میکند تا به جسمی قایل گردیم که محل صفات باشد، عالمانه رد میکردند. نظریات کرامیه که مؤسس آن محمد بن کرام (متوفی سال۲۵۵هجری) بود نیز شهرت داشت و مخصوصاً در خراسان معروف بود. این نظریه منسوب به کرامیه به جسم بودن خداوند عقیده

(۱)تانیب الخطیب فی ما ساقه فی ابی حنفه من الاکاذیبب، تألیف المرحوم شیخ زاهد الکوثری، ص «۱۹»

راپخش میکرداما مولانا به اتکای منابع اصلی اسلامی و با استناد به اقوال امامان بزرگ: ابو حنیفه، شافعی، مالك و حنبل دلایل کرامیه را رد کرده است. از همینجا میتوان گفت که مولانا واجد چه رسالت و وظیفه بزرگ و دارای چه شخصیت دانشمندی بود که در برابر اینگونه افکار نه تنها مقاومت کرد بلکه آنرا رد هم نمود.

اختلاف مردم، مخصوص در قضایای عقیدوی نبود بلکه درباره گذشتگان اهل تصوف نیز اختلاف داشتند مثلاً درباره حلاج (مقتول ۳۰۹) عده یی از اودفاع میکردند و مرگ او را یك جفای فراموش نا شدنی میگفتند و بعضی دیگر او را واجب القتل میدانستند. این همه اختلافات با انواع و اشکال مختلف آن سبب گردیدتا مولانا جلال الدین خاموشی اختیار نکرده راه درست علمی را به استناد منابع مؤثق و موثوق بها اختیار کند.

فصل سوم

نظر مولانا جلال الدین درباره‌ء فلسفه و عقل فلسفی

اول- اسلام و حرکت علمی

حرکت علمی که دین به آن دعوت میکند برای عقل مجال میدهد تا بحث و تفکر نماید. ابن رشد (متوفی سال۵۹۵ هجری- ۱۲۱۷ میلادی) در کتاب خویش بنام «فصل المقال فیمابین الشریعة و الحکمة من الاتصال» چنین میگوید: باید دانست که مقصود شریعت تعلیم علم حق و عمل به آن میباشد. علم عبارت از معرفت خداوند کریم و سائر موجودات طوریکه هستند و معرفت سعادت و شقاوت اخروی و عمل حق عبارت است از امتثال به اوامر الهی که سبب سعادت میگردد و اجتناب از اعمالي که بد بختی میآورد. معرفت این همه را علم عمل میگویند.[۱] این گفتار ابن رشد یك اعتراف صریح به آن است که اسلام باعقل ارتباط مستقیم دارد و مقصود از علم رسیدن به سعادت ابدی میباشد.

ابن سینا میگوید نگاه دین علمی و نگاه فلسفه نظری میباشد. نص قولش اینست: «حکمت عملی از شریعت الهی حاصل میشود، وقوف نظری از قوانین به دست میآید که در جزئیات مورد استعمال قرار میگیرد. مبادی حکمت نظری از صاحبان ملت الهی به دست میآید.»[۲]

شهرستانی در کتاب ملل و نحل خویش چنین میگوید: مقصود ابن سینا آنست

(۱)فصل المقال فی ما بین الحکمة و الشریعة من الاتصال، طبع قاهره، ص ۲۸.
(۲)الطبیعات من عیون الحکمة که یکی از رسایل نه گانه حکمت و طبیعیات است. نقل از تمهید تاریخ فلسفه تألیف شیخ مصطفی عبدالرزاق، طبع قاهره، ص۹

که پیامبران الهی در جانب عملی به امداد روحانی رسیده اند و حکما طرف علمی رادر یافته اند. حکیم میخواهد کائنات را بداند و اهل دین میخواهند تجلی نظام کون را دریابند و از آن در راه مصالح علمیه استفاده کنند و این امر به ترغیب و ترهیب متصور است. کسانیکه دانش خود را از انوار گرفته اند دارای اعتقاد راسخ میباشند.[1] یا در نظر داشتن گفتار ابن سینا و تحلیل شهرستانی و هم با در نظر گرفتن نظریه ابن رشد میتوان گفت که عقل در موضوعات دینی مجال دارد ولی محدود بهمان چوکاتی است که اسلام تعیین کرده است.

باید دانست که اسلام شامل امور ذیل میباشد: اول موضوعاتیکه تحت سیطره، عقل قرار میگیرد. دوم، موضوعاتیکه عقل مجال تداخل در آنرا نداشته و باید بدون آنکه به عقل موازنه گردد موردایمان و قبول قرار گیرد، چون موضوعات حشر و نشر و حساب اعمال و امثال آن از جمله امور ماوراء طبیعت که اسلام آنرا بدون مداخله، مناقشه، عقلی تعین کرده است.

کسانیکه در نظریات فلاسفه تعمق میکنند چنین مییابند که فلاسفه مسلمان امثال کندی، فارابی، ابن سینا، ابن رشد و دیگران به اهمیت عقل در قضایای دینی اعتراف دارند اما در چوکات محدود و معین مطابق به آیاتیکه در آنها به تفکر و تدبر وتأمل توصیه شده است چون: «اولم ینظرو افی ملکوت السموات و الارض- *ایا فکر و نظر در ملکوت آسمانها و زمین نمی کنند و در هرچه خدا افریده نمی نگرند (تا به قدرت خدا و عالم قیامت اشنا شوند)*».[2] الآیه و «فلینظرْ الانسان لم خلق- *انسان مغرور در بد و خلقت خود بنگرد که از چه افریده شده است*».[3] الآیه و دیگر آیاتی که به تفکر، تدبیر و تأمل توصیه شده است. این همه به آن دلالت میکند که دین مقدس اسلام به حرکت عقلی و تفکر اجازه داده و امر کرده تا در پرتو عقل و دانش به حقایق کائنات نظر افگنده شودو از ین راه به مطلب اعلی راه سراغ شود.

قرآنکریم درباره علم به معنی عام آن بار بار یاد کرده است. این قول خداوند کریم: انما یخشی الله من عباده العلما- و لقد آتینا داؤد علماً-و امثال آن در قرآن

(۱)الملل و النحل تألیف شهرستانی، جلد دوم، صفحه، ۱۵۷

(۲)الاعراف: ۱۸۵ (۳)الطارق: ۵

کریم زیاد است. گرچه بعضی فلاسفه کوشیده اند تا تمام موضوعات دینی را تحت حکم عقلی داخل سازند که از آنجمله ابن سینا میخواهد حشر و نشر را به دلایل عقلی ثابت سازد اما اصلاً موضوعات سمعی شریعت اسلامی دارای یك موقعیت خاص میباشد به این معنی که باید آنرا قبول کرد و بدون آنکه به دلایل عقلی ارجاع گردد قابل قبول است زیرا نمی توان با عقول قاصر خویش برای تمام امور دینی ادله و براهین بیاوریم. این هم کمال ایمان است که آنچه را خداوند کریم به آن امر کرده است بدون قید و شرط بپذیریم آنچه را ذات پاك الهی به عبارت «افلاتعقلون افلا تبصرون و افلا یتدبرون» به جولانگاه عقل رجعت داده است بکوشیم تا در آن باره از عقل خداداد و استعداد فطری خویش در راه تحقق یقین کامل و اطمینان کار بگیریم.

دوم- نظر مشخص مولانا در باره‌ء عقل

قبلاً تذکر دادیم که اصطلاحات معروف فلاسفه از قبیل هیولی و صورت و کون و فساد در عبارات مولانا دیده میشود و این تنها دلیل آنست که وی به علوم متداوله آنوقت دسترس کافی داشت. اما همین که در پایان آن همه قیل و قال را گذاشت و سوی سلوك رو آورد و خلوت را اختیار کرد باکمال عنف و شدت به ضد فلاسفه تاخت. وی عقل را به دو نوع تقسیم کرد، یا به عبارت دیگر برای عقل دو حالت را قایل شد. اول آنکه عقل به نور معرفت راه سلوك را درك کرده و حقایق را در پرتو همان نور مشاهده میکند. این نوع عقل مورد ستایش وی قرار دارد. هر گاه از عقول فلاسفه بحث به میان میآید وی تمام آنرانمی پذیردو آن عقل فلسفی را مورد ستایش قرار میدهد که توانسته از طریق ادراك نوری راه را از چاه باز شناسد و فیلسوف را سوی لا دینی و شکاکی نکشاند. لذا آن عقل فلسفی را بد میگوید که نتوانسته سوی انوار و تجلیات راه یابد.

وی درین باره آن محاوره وگفتگو را نقل میکند که میان فلسفی و دانشمند شریعت صورت گرفته وچنین میگوید: عالمی بود که آیهء «قل ان اصبح ماؤکم غوراًفمن یاتیکم بماء معین- *ای رسول ما باز بگو (ای کافران) بدیده‌ء تأمل بنگرید (آب که*

مایه زندگانی شما است) هیچگاهی اگر بزمین فرورود (جز خدا) کیست که باز آب گوارا برای شما پدید آرد».[1]

را شرح مینموده درین میان فلسفی گفت اگر که آب رفت ما به حکم و کمك اسباب و وسایلی که به دست داریم آب را باز میگردانیم. مدتی نگذشته بود که فلسفی در خواب دیدکه کسی چشم او را مورد ضربه قرار میدهد و کور میشود. وقتی بیدار شددید راستی کور شده است. عالم دینی که این وضع را دید برایش گفت: نور چشمت را باز گردان و از همان اسباب و آلات استفاده کن که قبلاً بر آن استدلال و استناد میکردی. این همه نتیجه همان انکار تو میباشدکه در برابر قدرت حق تعالی داشتی. اکنون آن بیل و کلند کجاست که آب چشمت را باز گرداند.

مولانا این حکایت را به عبارات ادبی بیان داشته و اضافه میکند که اگر آن منکر از خداوند عفو میخواست یقیناًبینایی چشمش را دوباره به دست میآورد. اعمال بد وی راه توبه و ندامت را بر رویش بسته بود، دلش در سختی چون سنگ بود. انکار شخص گاهی سبب آن میشود که طلامس گردد و صلح به جنگ منجر شود. نباید گناه را به امید آنکه روزی توبه خواهی کرد ارتکاب نمایی. درین جا میان بلخی و غزالی درباره، عقل و هجوم بر فلاسفه مشابهت کاملی میبابیم. گرچه تاریخ از تأثر مولانا به آثار غزالی و اینکه در راه عداوت با فلاسفه از او پیروی کرده باشد کدام تذکاری نداده است ولی بسیار ممکن است قدم های غزالی (٤٥٠-٥٠٥) که یك قرن قبل از وی این راه را دنبال کرده بر مولانا که در قرن ششم میزیست اثری گذاشته باشد.

اما اگر این واقعیت را در نظر بگیریم که در عصر مولانا آثار غزالی در سرزمین ترکیه و مدارس آنجا شهرت نیافته بودو شهرت غزالی مدتها بعد از وفات مولانا در سرزمین ترکیه سرایت کرد و آرای مولانا جلال الدین در حال حیات خودش زبان زد خاص و عام بود. باید گفت که ضدیت وی با فلسفه و فلاسفه زاده فکر ابتکاری خودش بوده و در آن پیروی از افکار امام غزالی تأثیری نداشته است. این هم قابل یاد آوری است که جدالی که غزالی در عصر خود دید مولانا چنان جدال عنیف را ندیده است.

(١) الملك: ٣٠

امام غزالی مدتها به فلسفه اشتغال ورزید و تا کنون به حیث فیلسوف اسلامی شهرت دارد. اما پس از یك سلسله تتبع و درك این حقیقت که عقل از ادراك بسیار امور عاجز است و نمی توان عصمت عقل را باور کرد، سوی تصوف رو آورد و فلاسفه را موردهجوم قرار داد و کتاب معروف خود را بنام «تهافت الفلاسفه» نوشت. اما هجوم امام غزالی نسبت به هجوم مولانا جلال الدین شدید تر است. باآنهم هردو دانشمند به عقلی که از شریعت دور نبوده آماده گرفتن فیض و نور و از لجاجت دور باشد، احترام میگذارند.

بعضی مردم میخواهند این دو دانشمند را ملامت سازند زیرا چگونه بر عقل و ثقافت حمله می کند. اما چنین حمله ای صحت ندارد که این دو دانشمند بارها گفته اند که تصوف بدون عقل و ثقافت و علم کاری را از پیش برده نمی تواند. اگر صوفی جاهل ادعا کند که بسی از راز ها و حقایق را کشف کرده باز هم احتمال اشتباهات در قول و گزارش وی وجود دارد، از همین جاست که مولانا میگوید ادب باطنی به ادب ظاهری احتیاج مبرم دارد. امام غزالی در راه رسوخ علمی توصیه میکند و قصه ای راذکر میکند که عقیده وی منسوب به سلطان بایزیدبسطامی میباشدو میگوید چون بایزید در معارف رسوخ نداشت میان عبارت هوهو(او اوست) و عبارت کانه هو(مثلیکه اوست) فرق نکرد. اصل مقصد را به این گونه نقل میکند: «...باید قول بایزید را که میگفت از خود طوری جدا شده ام که مار ازپوست جدامیشود. همینکه دیدم خودم او بودم. وی درین قول خود میخواهد بگوید که هر کس از شهوت و خواهش های نفسانی جدا شود برای وی جز خدا کسی نمی ماند، جز خداوند به کسی متوجه نمیگردد همینکه در قلب انسان جز جمال خدا چیز دیگر باقی نماند این طورمیشود مثلی که او باشد. نه آنکه عین خدا میگردد و میان (هوهو) و (کانه هو) فرق زیاد موجود است. کسیکه درین باره فکر نکند در اشتباه قرار میگیردو باید دقت نمود و این دو مطلب را با هم فرق کرد. کسیکه جمال حق را دید گمان میکند حق شده است و اناالحق میگوید. در حالی که این اشتباه کمتر از اشتباه نصاری نیست که فکر کردند خدا را در ذات حضرت عیسی علی نبینا و علیه الصلاة و السلام دیده اند...» این بود مختصر نقل از غزالی رحمة الله علیه.[1]

---

(۱)المقصد الاسمی تألیف غزالی- بحث داکتر محمود قاسم منشوردرسالگردبین المللی کتاب، صفحه، ۱۸۱

باید بگوییم که غزالی را به فکر و کلام خودش درباره‌ء سلطان العارفین بایزید بسطامی میگذاریم و نمی توانیم باوی در قدح علیه آن شخصیت برازنده و ولی قبول شده همراهی کنیم. اما آنچه را از فرمایش امام غزالی میپذیریم و برآن دراصل مطلب و اثبات مقصود استدلال میکنیم ارزش عقل است که امام به آن قایل بوده بلکه آنرا از ضروریات میداند. البته عقلی را میکوبد و بد میگویدکه از فیض نور الهی بهره نداشته و راه فلسفی را پیش گرفته باشد. امام غزالی در جای دیگری میگوید که در فکر معنی ذکر است و دو امر زیاده نیز میباشد یکی آنکه زیادت معرفت است زیرا که فکر به حیث کلید معرفت حساب میشودو دوم زیادت محبت زیرا که قلب انسان آن چیز را دوست دارد که به آن عقیده نماید و آنرا قبول کند. عظمت الهی و جلال وی آنوقت واضح و کشف میگردد که صفات و قدرت و عجائب افعال او را بدانیم لذا از فکر معرفت حاصل میشود و از معرفت تعظیم به دست میآید و از تعظیم محبت حاصل میشود. مولانا جلال الدین تقریباً عین همین راه را میپیماید و در معرفت و کشف، همین سلسله را که امام غزالی بیان کرده مراعات میکند. لیکن با امام غزالی یك فرق دارد و اینست که غزالی صوفی غیر عالم به علم قال را مورد هجوم قرار میدهد اما مولانا چنین صوفی بی علم را آنقدر بد نمی گویدکه غزالی گفته است.

مولانا چنین عقیده دارد که استفاده از قدرت عقلی و داشتن علم در سلوك تصوفی ضروری میباشد اما با اینهمه ممکن است یك صوفی بی علم مورد لطف خداوند قرار گیرد که از جانب الهی نوری در قلبش بدرخشد و به علوم ظاهری کدام احتیاج پیدا نکند. وی اینرا هم اضافه میکند که ا گر بعضی اشتباهات و برخی اغلاط در کلام صوفی ظاهر شود نباید فوراً مورد اعتراض قرار گیرد. زیرا نمی توان به تمام اقوال و اعمال و افعال احاطه علمی نمود لذا ممکن است که برای اقوال و افعال محمل و توجیهی وجود داشته باشداما عقل عادی نمی تواندآنرادرك کند. مولانا در جایی از مثنوی خود هنگامی که میخواهد راجع به ارزش عقل حرف بزندمیگوید: نمی توان هر شی را تحت احاطه عقل داخل ساخت. لذا فلسفی با داشتن ساحه‌ء محدود، همین که نتواند بعضی موضوعات را تحت احاطه‌ء عقل خویش در آورد عوض آنکه به قصور عقلی خود

اعتراف کند موضوع را نقض میکند، باید فلسفی بداند که آب و خاك نیز زبان گفتاری دارند که آنرا فلسفی شنیده نمی تواند ، اما اهل قلوب و مکاشفه میتوانند سخن جمادات را بفهمند، سخنی را که اهل ظاهر نمی توانند بر آن پی ببرند.

در حدیث شریف چنین وارد است که از حضرت محمد(صلی الله علیه و سلم) پرسیده شد که آیه «فمن یرد الله ان یهدیه یشرح صدره للاسلام- *پس هر که را خدا هدایت او خواهد دلش را بنور اسلام روشن و کشاده گرداند*»[1] چی معنی دارد؟ حضرت شان صلي الله علیه و سلم در جواب فرمودند: «نوریست که از طرف خداوند کریم در قلب مسلمان انداخته میشود و توسط آن نور سینه بنده منشرح و منور میگردد.» سائل به سوال خود ادامه داده گفت: علامت آن چیست؟ فرمودند: «دوری از دارغرورو نزدیکی سوی دار خلود (آخرت). » از همین جاست که مولانا جلال الدین بلخی چنین عقیده دارد که مبدأ کمال همان فیض الهی میباشد که انسان را آماده آن میگرداند تا از انوار الهی استفاده نماید.

مولانا به عقل مستنیر از انوار الهی عقیده داشت و از این رو موقعیت عقل را در چند جا توضیح داده که اینك بعضی از آن آراء و نظریات وی را تذکر میدهیم: یکی از اقوال او پیرامون عقل آنست که در مثنوی میگوید: «عقل عزیز ترین اشیاء میباشدو به حیث مفتاح حریم دولت حساب میشود و چراغ سریر حشمت میباشد، عقل سوی راه راست رهنمایی میکند، عقل در مبارزات پیروزی بدست میآورد.[2]

در موضع دیگری چنین میگوید: چگونه ممکن است اهمیت عقل را نا دیده بگیریم. عقلی که توسط آن خدارا میشناسیم و به وجود وی ذریعه عقل استدلال میکنیم. عقل به حیث رهنمای تو قرار دارد. عقل میگوید: این همه حرکات سیارات و این همه کاینات و این همه اضداد جز به امر خالق حکیم جل مجده پیدا شده نمی تواند. خدای توانا علت العلل و پیدا کننده‌ء همه علت ها و موجبات است. چگونه اهمیت عقل را ندانیم؟ عقلیکه مدرك خیر و شر است. باید عقل را دوست خویش گردانی وتوسط عقل به این برسی که کاینات با این همه کمیت و کیفیت خود صانعی دارند که همه را به وجود آورده است. عقل میگوید خداوند که جز او خدای دیگر نیست از تمام عیوب

(۱)الانعام: ۱۲۵

(۲)مثنوی، دفتر هفتم، صفحه، ٤۳۷

پاك میباشد.

مولانا درموضع دیگر چنین میگوید: ای برادرچشم خودرا بازکن تادرپرتو نور عقل بدانی که در هربرگ و هر دانــه آثــاری وجــود دارد که به وحدانیت خداوند دلالت میکند.

موصوف درحالیکه از این نوع عقل ستایش میکند درباره‌ء امام فخرالدین رازی چنین میگوید: خداوند بر رازی رحم نماید که در اثبات وجود خدا ازعقل محض کار گرفت وعلاوه می کند که باید درباره‌ء ایمان از تقلید محض کار نه گیری. چگونه ترا مسلمان بدانم تا آنکه ایمان حقیقی را به عقل خویش درك نکنی. وی امام رازی را فلسفی و استدلالی میداند وبه تکرار میگوید که درایمان از نور وجذبات باید کار گرفته شود. البته عقل نیز در شرایط مشخص مؤثر است. بعضی از علماء که درباره‌ء مؤلفات امام رازی ومؤلفات مولانا جلال الدین پژوهش وسیع نموده اند چنین اعتراف میکنند که چگونه اعتراف بر ضدین از طرف مولانا صورت گرفته است؟

زیرا از یك طرف علیه عقل وادراك عقلی در قضیه ایمان حرف میزند واز جانبی عقل را درین راه مؤثر میداند؟ وچگونه دریك جا از رازی بد میگوید ودر جای دیگر از امام رازی صفت می کند؟ از همین جاست که بدیع الزمان فروز انفر میگوید: آنچه را از صفت مدح رازی دیده میشود دردفتر هفتم قرار گرفته واین دفتر به عقیده‌ء وی از مؤلفات مولانا نیست[1]. درباره‌ء امام رازی تحقیق فروز انفر را باید قبول کرد. اما درباره‌ء اینکه در موردعقل از طرف مولانا دو مطلب متضاد اظهار شده باشد قبول کرده نمی توانیم زیرا وی عقل محض را نفی می کند وآنرا در موضوع ایمان واستدلال فلسفی مفید نمیداند. اما عقلی که مستنیر بوده واز نور الهی در راه سلوك سهم داشته باشد نزد وی مؤثر اســت لذا با این مــلاحظات دربــاره عقــل، تناقــضی در کلام مولانا دیده شود.

موصوف در جای دیگری درمثنوی خویش توضیحاتی داده که از آن چنین بر

---

(۱)رساله در تحقیق احوال وزندگانی مولاناجلال الدید محمد مشهور به مولوی، تالیف بدیع الزمان فروز انفر، صفحه۱۷۱

میآید: عقل واصل وعقل گمراه هر دوعقل است اما میان عقل تا عقل فرق بارزی وجود دارد. عقلی که به وجود خدا اعتراف دارد غیرآن عقلی است که از وجود باری تعالی منکر است. وی طی این تفصیل مذهب معتزله را ذکر میکند وآنرا رد میکند وهم به این جمله تصریح میکند که: باید تفاوت عقول راخوب بدانی زیرا فرق میان عقول تفاوت آسمان وزمین میباشد. از جمله عقول عقلی است که دنیا را روشن میسازد چون آفتاب می درخشد وعقل دیگر نورش چون ستاره است. عقلی است که چون مشك خوش بو است. عقل کل ونفس کل(مقصودش عقل کامل ونفس مطمئنه میباشد) از رجال خداست وگمان نمی کنیم که چنین عقل از عرش وکرسی جدا باشد.عقل مظهر اراده حق تعالی میباشد حق را از او بخواه، عقل جزیی سمعت وشهرت عقل رابدکرد. عقل اول مخدوم شد وعقل دوم نتوانست آن درجه وآن مرتبه را دریابد. عقل دوم به عجب وکبریای خویش چون فرعون شد وغرق گردید[1]

وی درقضیه بعثت روز قیامت، بار دیگر سوی عقل می شتابد وعقیده دارد که عقل قوی وداعی این موضوع را میداند ولی عقل ضعیف ازفهم آن عاجز است. وچنین میگوید: "باید اعتراف کنی که این جهان مأمنی دارد وبه قول منافق که می گوید این جهان مأمن ندارد وغیر از محسوس چیز دیگری نیست اگر باشد کجاست؟هیچ اهمیت ندهی؛ طفل احتیاج دارد تا از عاقل اندك اندك یاد بگیرد-عشق نمی تواند کمال خود را به انکار منکر از دست دهد. حضرت یوسف علی نبیناوعلیه الصلاةوالسلام حسن وکمال وجمال داشت اما برادرانش آنرا درك کرده نمی توانستند. موسی علیه السلام حقیقت عصا رامیدانست نه منکرین رسالت وی.چشم دل باچشم سرفرق دارد.آنچه رایکی می بیند دیگرش نمی بیند[2] مولانا بعد از توضیح مراتب عقل وبیان بعضی امثله درپایان میگوید که این موضوع پایان ندارد. این راهم باید توضیح دهیم که عقل نزد

---

(۱) این تفاوت عقل رانیك دان		درمراتب از زمین آسمان
مثنوی، دفتر ۵، صفحه ۵۳٤

(۲) هم درین عالم بدان که مأمنیست		از منافق کم شنو که گفت نیست
مثنوی، دفتر۵، صفحه۳٤۵.

مولانا جلالا الدین که بعد از استناره میتواند دربحث کلامی وبحث تصوفی ارزش خویش رامعلوم نماید، با همان عقلی شباهت دارد که آنرا حکما درمرتبه چهارم ذکر می نمایند وبرای عقل چهارمزتبه قائل اند.

۱- عقل هیولایی وعبارت از قوت واستعداد محض است که درآن جانب فعلیت وجود ندارد چون عقول کودکان که درآن استعداد وجود دارد اما درآن حال ادراك کرده نمی توانند. عقل درمرتبه طفولیت یاعقل هیولائی باشعور حیوانات فرق بارز دارد زیرا این عقل دارای استعداد میباشد اما درشعور حیوانات استعداد نیست عقل را درین مرتبه بنام عقل هیولائی ازین جهت یاد می کنند زیرا که باهیولای خالی از صورت مشابهت دارد. طوریکه هیولی بدون صورت قابل هیچ شده نمی تواند عقل هیولائی نیز درین مرتبه هیچ نقش وهیچ ادراك راقبول نمی کند.

۲-عقل بالملکة وعبارت است از علم به ضروریات واین عقل میتواند جزئیات را درك کند ونمی تواند تمام بدیهیات را درك نماید بلکه آن گونه ضروریات و امور بدیهي تحت ادراك آن قرار گرفته میتواند که شرایط قبول درك آن درمیان باشد.

۳-عقل بالفعل که از مرتبه استعداد به فعلیت خارج شده است. این عقل عبارت است از ملکه استنباط واستخراج نظریات از ضروریات، هرگاه عاقل خواسته باشد که یك موضوع نظری را از مقدمات ضروری وبدیهی حاصل نماید برایش ممکن میباشد.یا عبارت است از نظریاتیکه عقل بتواند آنرا بدون فکر حاضر کند. مدرك توسط ملکه نفسانی قادر به این استحضار نیست.

٤-عقل مدرك نظریات طوریکه هیچ گاه غایب نگردد.حکما درین عقل اختلاف دارند که آیا چنین عقل که هیچ لحظه ادراکش از نظریاتش یانظریات دیگر توقف نکند در دنیا وجود دارد یا درآخرت؟ آیا وصول انسان به این مرحله ممکن است یانه؟ آیا کسب علم به این رسیده مي تواند که مشاهده معقولات برایش به حیث ملکه قرار گیرد یا نه؟ حکما را در این اختلاف شان گذاشته دوباره سوی مولانا میرویم که چگونه عقلی نزد وی مدار اعتبار است؟ آیا همین عقل چهارم یا عقل دیگری؟ از جملات وی چنین معلوم میگردد که مولوی درسه مرتبه اول عقل با حکما موافقت دارد اما مرتبه چهارم

را میتوان مورد اختلاف مولانا وحکما حساب کرد زیرا حکما به وجود مرتبه چهارم عقل درین دنیا قائل نمی باشند وآن عده از حکما که به حشر وحساب روز آخرت اعتراف دارند این مرتبه چهارم ادراك عقلی را مخصوص آخرت می دانند. اما مولانا چنین عقیده دارد که همین مرتبه چهارم ادراك عقلی در دنیا نیز ممکن است.زیرا سلوك تصوفی ومشاهده انوار وتجلیات میتواند آن معقولات را مستحضر سازد که امکان احضار آن در دنیا به نور ولایت وتجلیات ممکن باشد، اما آنچه به هیچ وجه امکان احاطه برآن در دنیا امکان نداشته باشد آنرا مولانا نیز به استمرار مشاهدات وعدم غیاب درآخرت اعتراف دارد.[1] عقل درمرتبه دوم همان عقلی است که نزدمتکلمین مدار اعتبار یا تکلیف قرار میگیرد. اما مولانا با متکلمین ازیك نگاه دیگر اختلاف دارد واینست که عقل درمرتبه دوم نزد حکما مدار تکلیف بوده ومولانا به اضافه این تکلیف عادی یك وجیبهء دیگر را نیز ضرور میداند وعبارت است از تکلیف تصوفی که از نظر وی بر مرتبه چهارم عقل گذاشته شده وآن همان عقلی است که حکمای مسلمان بوجود آن در دنیا اعتراف ندارند. ولی مولانا آن عقل را موجود میداند وحالت آن را درجهان تعبیر میکند که عقل درین مرتبه ازما سوای خدا قطع علاقه میکند. از همین جاست که میگویند بسا امور نزد مردم عادی مجاز ونزد صوفی واصل ممنوع است ومیگویند "حسنات الابرار سیات المقربین- نیکی نیکویان بدی مقربان" حساب میشود. تکلیف سالك درین مرحله خیلی ها شدید ومشکل بوده ونسبت به تکلیف مردم فرق بارز دارد آنچه براي دیگران صحت دارد براي سالك درست نیست ازین جاست که میگویند کار حل وحرمت درین حال فرق میکند وفرق از نگاه تغییر مفهوم حل وحرمت نبوده بلکه نظر به حال مکلف است. چه مکلف عادی راهی را دنبال میکند ومکلف غیر عادی یعنی سالك صوفی راه باریکتر، عمیق تر ومحتاط تر را می پیماید.

امام اشعری همان عقل دوم را مدار تکلیف می داند اما اهل اعتزال عقل را به علم تفسیر می کنند و چیز دیگری را بر آن می افرایند ومی گویند عقل مدار تکلیف، علم بخوبی حسن وبدی قبح است. اما شیخ اشعری عقل را عین علم دانسته می گوید ممکن نیست چنین گفت که عالم بدون عقل یا عاقل بدون عقل یا عاقل بدون علم وجود

---

(۱) المواقف، لایجی جلد دوم صفحه ۲۰۵.

داشته باشد کسانیکه میان علم وعقل به مغایرت قایل اند چنین می گویند که عدم انفکاك میان علم وعقل ایجاب آنرا می کند که یکی از دیگر جدا نه شوند نه آنکه متحد باشند[1] ونیز باید گفت که نمی توان عدم انفکاك کلی رامیان علم وعقل باور داشت زیرا شخص خواب برده را عاقل گفته می توانیم ونه می توان او را عالم گفت زیرا که درآلات وی اختلال رونما می گردد. می بینیم که مولانا جلال الدین درین باره چه می گوید؟ وی میان علم وعقل به تلازم قول می کند زیرا وی عقیده دارد که خواب صوفی سالك واصل،ادراك تعقلی او را از میان نمی برد واین عقل بسیط وی توأم با نور قلبی وبیداری ضمیر صورت می گیرد[2] اینگونه تعبیرات تصوفی همان موضوعاتیست که میان اصل تصوف واهل استدلال خط فاصل می کشد.مولانا در موضوع عقل تاحدی با فلاسفه هم گام وهم فکر می رود ولی همینکه سخن به انوار ومشاهدات می کشد راه خود را جدا می سازد. کسانیکه مؤلفات مولانا جلال الدین را به غور مطالعه کنند می دانند که نظر نهایی وی درباره، عقل ونفس وادراك چیست؟[3]

معانی مفید ونهایت عالی که اقوال مولانا از آن مشتمل است همه رابه این

---

(۱) امام رازی از قائلین به مغایرت عقل وعلم میباشد ومیگوید این دوگاهی تلازم و وقتی انفکاك دارند. مواقف، تالیفلایجی، ج۲، ص ۲۰۶.

(۲) مثنوی، دفتر اول، ص ۱۰۰ ودفتر۲ ،ص ۵۸

(۳) دربیت ۱۰۶۵ مثنوی چنین گفته است: عقل در اول معلم شخص است پس هنگام وصول به کمال ،شاگرد می شود. وهم می گوید: عقل مثل جبرئیل حدی دارد که نمیتواند ازآن تجاوز کند اما روح به قوت عبادت ورياضت پیش قدم میگذارد. در بیت ۱۱۰۹چنین می گوید: جهان را تا حدی میتوان به عقل طی کرد. در ابیات ۱۵۰۰-۱۵۰۶میگوید: بحث عقلی گرچه درباشد نسبت به بحث روحی فرق دارد.بحث عقلی مقامی دارد وبحث روحی مقام وقوام دیگر. حضرت عمر رضی الله عنه به عقل خویش قبل ازمسلمان شدن دوست ابی الحکم (ابوجهل)بود ولی همینکه از عقل سوی روح شتافت وایمان آورد ابو الحکم به نام ابوجهل معروف شد وعمر صحابی شد. در ابیات ۱۹۸۲-۱۹۸۵ چنین میگوید: عقل عاشق در حال عدم اخذ الهام بدون رفیق میماند، عقل جزئی منکر عشق است. گرچه ادعای ذکاوت کند اما چون از خودی خویش برنیامده، نه می تواند به جایی برسد. عقل خود خواه چون شیطان وعقل بانور چون ملك است. در ابیات ۲۱۲۷-۲۱٤۵ چنین میگوید: عقل استدلال می کند، می رود ومیان رفتار به عصای عقل وعصای روح فرق است. معجزات برای آن میآید که عقل نمیخواهد کلام رسول صلی الله علیه وسلم را بپذیرد. لذا به چیزی ضرورت است که عقول را عاجز سازد. در دفتر دوم پیرامون عقل ونفس در ابیات ۲۰-۲٦چنین میگوید:عقل با اتحادش به عقل دیگرنور را می افزاید ونفس با اتصالش به نفس دیگر تاریکی را اضافه میکند (البته عقلی که وی ذکر کرده عقل تصوف است). در ابیات ←

ملتفت میسازد تا مطابق به سویه‌ء دانش خویش موقعیت عقل، روح ونفس راچه از نگاه تحلیل ظاهری شریعت اسلامی وچه از نگاه تحلیل دقیق وهمه جانبه‌ء تصوفی مورد مطالعه ودقت قرار دهند وهم نباید ازمعارف الهی وموضوعاتی که فنای تصوفی را به میان می آورد وارزش تفکر وتعقل را در موضوع فنا واضع میسازد بیخبر بمانند، جای شك نیست که میان شرح وتوضیح کلام صوفی، ازطرف کسانی که خود در اسرار سلوك داخل نباشند تا شرح کسي که خودش رموز تصوفي را درك کرده باشد، فوق بارز وجود دارد. ازین لحاظ آنچه رامولانا جلال الدین خودش درباره‌ء حل رموز تصوفی بیان میکند واضح تراز توضیح دیگران است. اما این را هم نباید نادیده گرفت که قسماً ترتیب را در بیان موضوعات مراعات نکرده است به این معنی که یك موضوع را در دفتر اول ذکر کرده وشرح وتاویل آنرا در دیگر اجزا (دفاتر) بیان داشته است. از اینرو باحثی که میخواهد دربحر دانش مولانا داخل گردد ارتباط موضوعات را درگفتار متفرق وی باید جستجو کند. از مهمترین موضوعاتی که شرح وتفسیر آن ایجاب میکند تامیان تمام اقوالش نه تنها درمثنوی بلکه در سایر مؤلفات وی مقایسه صورت گیرد، همین موضوع عقل وارتباط آن باروح و شناختن درجات عقل ومراتب نفس میباشد. کسانیکه درکتب مولانا تتبع کافی دارند این را درك خواهند کرد که اکثر کلام وی درباره‌ء عقل موافق به منطق مردم بوده ونمیخواهد به ابهام، الغاز ومعمی حرف بزند. آنچه قابل ذکر است از گفتن آن دریغ نمی کند.اگر اسرار و رموزی در قول وی

← ٦٦٠١-٦٨٠١ چنین میگوید: هزاران عقل اسیر است .در ابیات ١١٨٢-١١٨٧میگوید عقول در ادراك کیف ضعیف میباشد و روح قوت خود را از روح روح می گیرد، در ابیات ١٤٣٦-١٤٤٦ چنین گفته: عقل غبی باید عار داشته باشد که جسد را تقدیس میکند. باید گا ونفس خود را هلاك کنی تا روح پنهانت ظاهر شود. (درین کلام به قصه معروف بنی اسرائیل اشاره میکند). درابیات ١٥٣٥-١٥٤٠ گفته است همینکه رسول صلی الله علیه وسلم گفته ناقص ملعون است مقصودش نقصان عقل است نه نقصان جسم زیرا علیل ناقص الاعضا قابل ترحم میباشد نه مستحق لعنت.

ونیز در ابیات ١٥٤٨-١٥٤٩-٢٣٢٤-٢٣٢٦-٣٢٥٤-٣٢٦٤ پیرامون عقل ومقایسات آن توضیحات داده است ونیز دیگر گفته های او درباره‌ء عقل، نفس، روح،حس وبدن درصدها جای در دفاتر٣-٤-٥-٦ونیز در دفتر هفتم اگر نسبتش به مولانا درست باشد موقعیت او را در برابر گفتار دانشمندان، فلاسفه وعلمای کلام واضح میسازد.

پیرامون عقل دیده شود آنرا نیز در مواقع مختلف توضیح کرده است. ازهمین جا، میتوان گفت که میان وی ودیگر دانشمندان تصوفی مثل ابن عربی وغیره فرق بارزی وجود دارد. اکثر کلام محی الدین ابن عربی از فهم خارج گفته میشود، اما مولانا در هر موضوع مخصوصاً موضوع عقل ونفس از تعقید کار نه گرفته است. ابن عربی چنین گفته است:

«ماکسانی میباشیم که مطالعه کتب مابر کسانی حرام است که درمقام ماقرار نداشته باشند". شاذلی رحمة الله علیه برگفتار ابن عربی چنین تبصره می کند: "کسانیکه اهل معرفت نه می باشند باید بدانند که مطالعه چنین آثار سبب زیان عقاید ودین آنها می گردد و باید عارف متمکن این کار را به راه اندازد.»

ابن عربی درجای دیگری میگوید: "اصل منازعهء مردم در معارف الهی میباشد واکثر معارف ربانی از ادراك عقل بیرون گفته میشود واکثر رموز واسرار از دروازه دورتر از ساحهء عقل ونظر حل می گردد لذا مردم آنرا نمی دانند واز آن انکار می ورزند وعادت بر این است که نا فهمی یك روش سبب میگردد تا اهل آن روش وطریق را بد بینند.[1] مولانا به عکس دیگران، میکوشد درمیان مردم حرف بزند ویرای مردم بگوید که :

اندکی سوی باطن بروید وآنرا باظاهر آشنا بسازید. پس خواهید دید که سخن من قابل فهم می باشد. یکی از دلایل اینکه وی میخواهد در ساحهء فهم مردم قرار داشته باشد ودور نرود آنست که قصص وحکایاتی رامورد استمشها دو استدلال قرار می دهدکه نزد مردم معروف است. وی در قضیه تحلیل عقل وعشق بیشتر این روش را به کار برده است ودرایراد قصص ، امثال و حکایات از گفتار مرشدش شمس تبریزی پیروی می کند که می گفت: "حکایات، قصص وامثال برای علم صورت جدیدی می

(۱) الادبُ الصوفی، تالیف عبدالکریم خطیب، صفحه ٤٥، طبع قاهره

دهد وموضوع رابه فهم اذهان خیلی ها نزدیك می گرداند"[1]

با این همه مزیت، که در مؤلفات مولانا وجود دارد این را هم نباید نادیده گرفت که مفهوم بودن کلام او نسبی است یعنی نسبت به ابن عربی و یکعده صوفیه آسان تر حرف میزند نه آنکه تمام گفتارش تحت تسخیر فهم همه مردم قرار داشته باشد؛ چه در کلام وی، مخصوصاً موضوعاتی که در آن بر وحدت الوجود اشاره شده، رموز و اسراری دیده می شود که نه تنها عوام بلکه خواص نیز از فهم آن عاجز اند و تنها خواص الخواص به آن راه دارند و بس.

(۱)خط سوم، تالیف داکتر ناصرالدین صاحب الزمانی، طبع تهران، صفحه ۳۲۷

فصل چهارم

یک مقایسهء اجمالی میان بعضی آراء مولانا و یکعده فلاسفه معروف جهان

این عنوان در نظر او ل باعث تعجب کسانی میگرددکه مولانا را دشمن فلاسفه و نظر او را مخالف آرا ء فلسفی قلمداد میکنند زیرا که مولانا چنین میگوید:

فلسفي گويد ز معقولات دون　　عقل از دهليز ميماند برون
فلسفي منكر شود در فكروظن　　گو برو سر را بر آن ديوار زن
هر که را در دل شك و بيجانى است　　در جهان او فلسفى پنهانى است
مينمايد اعتقاد او گاه گاه　　آن رگ فلسف كند رويش سياه[1]

و یا میگوید:

مقرئی میخواند از روی کتاب[2]　　ماؤكم غوراً ز چشمه بندم آب

تا آنکه میرسد به اینکه:

فلسفي منطقی مستهان　　میگذشت از سوی مکتب آنزمان[3]

و همان قصهء معروف را یاد میکند که قبلاً در فصل دوم تذکر دادیم.

با این همه مخالفت میان مولانا و فلاسفه، یکعده آرا ء را در مؤلفات وی میيابيم که با آراء فلسفی یا تشابه دارند و یا با هم نزدیك گفته میشوند مثلاً:

مثل افلاطونی و ارباب انواع ثابته از اصطلاحات فلسفه اشراقی میباشد. ابن سینا این مفکوره را تأیید کرده و آغاز آن از سقراط و افلاطون شاگردش سر چشم

(۱)مثنوی فتر اول، صفحه، ٦٥
(۲)مقری: خواننده، کسی که تعلیم و قرائت قرآن بدهد
(۳)دفتر دوم، صفحه، ۱۰٤

میگیرد. خلاصه، نظر این است که موجودات دارای انواع مختلف میباشند و هر نوع از انواع؛ تحت اداره و سلطه یك عقل مجرد از عقول مجرده فعالیت میکند و ارتباط آن عقل مسیطر به نوع تحت سلطه او چون ارتباط نفس ناطقه با بدن انسان میباشد این افراد مجرده حاکم بر انواع در اصطلاح فلسفه بنام مثل افلاطونی و ارباب انواع و عقول متکافئه یاد میگردد. فلاسفه اسلامی این نظر را رد نکرده اند ولی در تعبیر، ابتکار دیگری بکار برده اند و این است که مثل افلاطونی و ارباب انواع عبارتند از صور اسماء و صفات الهی.[1] بعضی از اهل تصوف عقیده دارند که عالم اسماء و صفات الهی اولین مقام تجلی ذات حق تعالی میباشد از وحدت در کثرت و این همان مقام تجلی فعلی است یعنی ظهور حق از وحدت الغیوب بکثرت محسوس و مشهود. به این عقیده همه موجودات، مظاهر اسماء و صفات عالی میباشند و هر فرد از افراد انسان مظهر یك اسم و یك صفت از اسماء و صفات الهی است.

از بسی اقوال مولانا اشاره به همین نظر فهمیده میشود زیراکه دریك جا چنین میگوید:

خلق را چون آب دان صاف و زلال — اندر او تابان صفات ذوالجلال
علمشان و عدل شان و لطف شان — چون ستاره چرخ در آب روان
پادشاهان مظهر شاهی حق — عارفان[2] مرآت آگاهی حق
خوبرویان آینهء خوبی او — عشق ایشان عکس مطلوبی او

این جاست که میان نظر او و نظر یك عده فلاسفه قائل برب النوع تقارب وجود دارد. فرق درین جاست که فلاسفه آن ارباب انواع را از خدا جدا میدانند و تصرف آنها را بر انواع خالی از انوار و تجلیات میدانند ولی مولانا همه مخلوق را مظاهر انوار مي داند و هر یك را به شکلي مظهر شاهي مي گوید شاهان مظهر شاهي حق و عارفان مظهرآگاهی خداوند، خوبرویان مظهر جمال او و علی هذا لقیاس هر موجود به تناسب وظیفه و خصوصیت آن مظهر یکی از صفات خداوندی حساب میگردد. مولانا درجای دیگری چنین میگوید:

---

(۱)مولوی و جهانبینی ها، صفحه، ۶۸
(۲)در بعضی نسخ فاضلان آمده

آدم اسطرلاب[1] گردون علوست		وصف آدم مظهر آیات اوست
هر چه در وی مینماید عکس اوست		همچو عکس ماه اندر آب جوست
صورت از بی صورت آمد در وجود		همچنان کز آتشی زاد است دود

این ابیات در اثبات مطلب صراحت کامل دارد. این را هم باید تذکر داد که اصطلاحات تجلی وحدت در کثرت، اند ماج کثرت در وحدت، اتحاد ظاهر و مظهر و وحدت وجود و وحدت موجود با این نظر موافقت دارد. مولانا خیلی محتاطانه حرکت میکند و خوب میداند که این راز و این رمزقابل فهم هر شخص نمیباشد و امکان آن وجود دارد که مطالعه چنین نظریات انسان را تکان دهد و فکراً مجروح گرداند لذا چنین میفرماید:

نکته ها چون تیغ پولادست تیز		گر نداری تو سپر وا پس گریز
پیش این الماس، بی اسپر میا		کز بریدن تیغ را نبود حیا
زین سبب من تیغ کردم در غلاف		تا که کژ خوانی نخواند بر خلاف

باملاحظهء اینکه در فلسفه اشراق افلاطونی، روش خاصی وجود دارد و در آن رمزی از معرفت های شهودی دیده میشود، صد ها بیت مولانا را مییابیم که از آن همین روش استنباط میگردد مثلاً:

آینهء دل چون شود صافی و پاك		نقش ها بینی برون از آب و خاك
هم ببینی نقش و هم نقاش را		فرش دولت را و هم فراش را[2]

اینست گفتار مولانا که میتوان از آن تشابهی میان قول وی و قول به مثل افلاطونی پیدا کرد:

مرغ بر بالا پران و سایه اش		میدود بر خاك و پران مرغ وش
ابلهی صیاد آن سایه شود		میدود چندانکه بی مایه شود
بی خبر کان عکس آن مرغ هواست		بی خبر که اصل آن سایه کجاست[3]

(۱)اسطرلاب یا اصطرلاب از آلات نجومی قدیم که برای برخی از اندازه گیری های نجومی و کشف بعضی مسایل و احکام مربوط به نجوم بکار میرفته.
(۲)مثنوی، دفتر اول، صفحه ۳۶.
(۳)دفتر اول، صفحه ۱۱.

در قسمت استدلال، اگر بگوییم که مولانا اشاراتی به مکتب مشائی ارسطی دارد مبالغه نکرده ایم زیرا که هر موضوع را طی استدلال با ثبات میرساند ولی پای استدلال را چوبین دانسته روش تعقل و استدلال منطقی را در ساحه محدود منحصر میداند و همینکه سخن بجایی میرسد که در آنجا مشاهدات و انوار تصوفی راه داشته باشد استدلال منطقی نمی تواند در آن ساحه قدم گذارد.

و هم قانون علیت رامطابق به طرز تفکر مشائیون مطرح نموده همه علل ظاهری و محرك های عالم هستی را به علل و محرك های ما فوق طبیعت و در اخیر به سازنده علت ها و مسبب الاسباب (تعالی شانه) نسبت میدهد.

ولی مولانا بوجود یك ماده و قوة محض بنام هیولی عقیده ندارد در حالیکه در مکتب مشائی ثبوت هیولی و صورت یکی از مطالب عمده حساب میشود.

اگر مولانا از هیولی سخن گفته مقصد وی ذکر یك اصطلاح متداول است نه یك واقعیت قبول شده.[1]

اصطلاح عالم صغیر و عالم کبیر

این اصطلاح را در کلام مولانا در چند جا می یابیم مثلاً در جایی میگوید:

ظاهر آن اختران قوام[2] ما　　　باطن ما گشته قوام سما
پس بصورت عالم صغری تویی　　　پس بمعنی عالم کبرا تویی[3]

این اصطلاحیست که در فلسفه رواقیون بکثرت دیده میشود یکی از سر دسته های رواقیون زینون رواقی قبرسی است. آنها میگویند که انسان عالم صغیر و جسماً و روحاً پاره یی از عالم کبیر میباشد، نا چار باید از قوانین عالم طبیعت پیروی نماید و چون در عالم کبیر، طبیعت محکوم عقل کل است انسان هم باید عقل را حاکم بر اعمال خویش دانسته خواهش های نفسانی را تحت سیطرهء عقل در آورد و آنچه در آن انحراف مشاهده میشود باید بحکم عقل از انسان دور گردد.

(۱)مولوی و جهانبینی ها، صفحهء ٦٨.
(۲)قوام: آنچه که کاری یا چیزی به آن قائم باشد، کسی که امری به او قائم باشد، پایه، ستون، نظام.
(۳)دفتر چهارم، ص ٢٢٤.

مولانا تعبیر صورت ومعنی راضافه میکند ومیگوید: که انسان در صورت و شکل او عالم صغیر است و جهان هستی عالم کبیر و در معنی و حقیقت انسان عالم کبیر و جهان عالم صغیراست. این تعبیر نسبت به نظر رواقیون دقیق ترو عالي تر است زیرا که آنها انسان را عالم صغیر و جهان را عالم کبیر دانسته اند، ولی مولانا این انسان عالیقدر رادر هر حال و در هر نظر صغیر نمی گوید بلکه او را در نظر، دقیق کبیر و جهان هستی را صغیر میپندارد. اگر درین قول که خدا میفرماید: «و فی انفسکم أفلاتبصرون- *و هم در نفوس خود شما مردم آیا به چشم بصیرت نمی نگرید*». [1] دقت شود این رمز درك میگردد.

مولانا این فرق ظاهر انسان را در جای دیگری نیز یادمیکند و چنین میگوید:

پس به صورت آدمی فرع جهان در صفت اصل جهان این را بدان

ظاهرش را پشه ای آرد بچرخ باطنش باشد محیط هفت چرخ [2]

شاعر و صوفی دیگرمطلب راچنین بیان داشته است:

أتزعم انك جرم صغير و فيك انطوى العالم الاكبر

و أنت الكتاب المبين الذى با حرفه يظهر المضمر

مولانا اصطلاحات فلسفی جوهر و عرض را نیز بکار برده ولی نه بغرض پیروی از فلسفه بلکه استعمال آن از روی معانی متداول آن است و چنین میگوید:

لطف شیر و انگبین عکس دل است [3]

هر خوشی را آن خوش از دل حاصل است

پس بود دل جوهر و عالم عرض

سایه دل چون بود دل را غرض [4]

و یا که میگوید:

---

(۱)الذاریات: ۲۱.

(۲)مثنوی، دفتر چهارم، صفحهء ۲۷۶.

(۳) انگبین: شهد، عسل وهرچیز شیرین.

(٤)دفتر سوم، صفحهء ۱۷۳.

جوهر است انسان و چرخ او را عرض جمـــله فـــرع و سایه اند و تو غرض

جوهراز نگاه فلسفه چنین تعریف شده که قائم بذات و عرض قائم بالغیر است. این معنی را به هیچ صورت درین بیت اراده کرده نمیتوانیم لذا اصطلاح جوهر و عرض در کلام مولانا استفاده از تعبیر است نه از مفهوم مراد در فلسفه؛ ورنه چگونه میتوان چرخ را عرض گفت.

مولانا در تعرض بر اندیشه های فلسفی گهی ان قدر جدی میشود که گویی در صف مقابل آن ها قرار دارد و میخواهد آنها را مورد طعن قرار دهد و بگوید که شما باآن همه تعمق خویش از حقیقت دور رفته اید. اینست یکی از آن ها:

هر که را در دل شك و بی جانی است در جهان او فلسـفـی پنهـانی است

مي نمـــاید اعتــقاد او گـــاه گـــاه آن رگ فلسف کنـــد رویـــش سیاه

و به این قدر قناعت ندارد و مي خواهد فلسفي را بیشتر محکوم کند:

فلسفی منکر شود در فکـــر و ظـــن گـــو بـــرو سـر را بـــر آن دیـــوار زن[1]

مولانا در استدلال از همان روش منطق ارسطو کار میگیرد ولی استدلال خشك را مورد نکوهش قرار میدهد و عقیده دارد که این استدلال باید به تجلی، کشف ومشاهده حضوری منتهی گردد چه استدلال در ساحه محدود خودش اثر ارزنده ندارد و میفرماید:

عمر در محمول و در موضوع رفت بی بصیرت عمر در مسمـــوع رفـت
هر دلیلـــی بی نتیـــجه و بـــی اثـر باطل آمد در نتیـجـه خـــود نگـــر
جز به مصنـــوعی ندیدی صـــانعی بـــــر قـــــیاس اقـتـرانی قانـــعی[2]

در اقوال بعضی فلاسفه، از مراتب مخلوقات تذکر رفتـه و این مطلب به شکل روشن ترو‌واضح تر، از اقوال و نظریات فلاسفه درین فرمایش مولانا دیده میشود که به نقل از حدیث شریف میگوید:

---

(۱)مثنوی، دفتر اول، صفحه، ٦٥ (۲)دفتر، پنجم، ص ۲۸۸

در حدیث آمد که یزدان مجید		خلق عالم را سه گونه آفرید
یك گروه را جمله عقل و علم و جود		آن فرشته است و نداند جز سجود
نیست اندر عنصرش حرص وهوی		نور مطلق زنده از عشق خدا
یک گروه دیگر از دانش تهی		همچو حیوان از علف در فربهی
او نبیند جز که اصطبل[1] و علف		از شقاوت غافلست و از شرف
این سوم هست آدمی زاد و بشر		از فرشته نیمی ونیمی ز خر
نیم خر خود مایل سفلی بود		نیم دیگر مایل علوی بود
تا کدامین غالب آید در نبرد		زین دو گانه تا کدامی برد نرد
عقل اگر غالب شود پس شد فزون		از ملاتك این بشر در آزمون
شهوت ار غالب شود بس کمتر است		از بهایم این بشر زان کابتر است
آن دو قوم آسوده از جنگ و حراب		وین بشر باد و مخالف در عذاب[2]

البته در عبارت حدیث به این تفصیل نیست ولی مولانا میخواهد حدیث را شرح کند.

اصطلاح کل و جزء در کلام مولانا

یك از مواردی که مولانارا از فلاسفه دور تر قرار میدهد اصطلاح کل و جزء است که در اقوال مولانا دیده میشود، این اصطلاح کل و جزء در عبارات متداوله مفهوم روشن دارد، زیرا که کل یك مفهوم انتزاعی از اجزأ تشکل یافته دریك مجموع است اما این مفهوم در ذات باری تعالی نسبت به مخلوق صحت ندارد. اگر خدا را کل و موجودات را اجزأ بدانیم نه به آن معنی است که فلاسفه از کل و جزء گرفته اند، بلکه مقصود از کل مستقل فی الوجود و مقصود از اجزأ تابع فی الوجود است. اگر از این گفتار مولانا که:

---

(۱) اصطبل یا اسطبل مأخوذ ا ز استابنوم لاتینی، جای بستن حیوانات، طویله
(۲)دفتر، چهارم، صفحه، ۲۳۹

بشنو از نی چون حکایت میکند		وز جدایی ها شکایت میکند
کز نیستان تا مرا ببریده اند		وز نفیرم مرد و زن نالیده اند

جدا شدن جزء از کل مراد شود آن معنی کل و جزء اصطلاحی نیست زیرا که کل به جدا شدن جزء ناقص میگردد و ذات باری تعالی از جدا شدن مخلوق هیچگاه معروض اختلال و نقصان نمیگردد. مولانا به این مطلب اشاره دارد که میگوید:

جز و از کل گر برد یکسو رود		این نه آن کل است کو ناقص شود[1]

مولانا این مقصد رادر جای دیگری بدین ترتیب توضیح میدهد که اگر ارتباط میان خدا و بنده رابطهء کل و جز بمعنی فلسفی و اصطلاحی آن باشد ضرورت به ارسال رسل نیست زیرا که ایجاد واسطه میان کل و اجزأ صحت ندارد زیرا که اجزاء من حیث المجموع عین کل است و نباید میان کل و اجزأ واسطه ای قائل شد ولو که آن واسطه نیز از جملهء اجزا باشد، طوریکه درین مثال پیامبران که خود اجزأ کل فرض شده اند واسطهء دیگر اجزأ باشند زیرا که آن اجزأ خود به خود با کل ارتباط دارند و ضرورت به ربط دهندهء دیگری نیست مولانا درین مورد میگوید:

جزو یك رو نیست پیوسته بکل		ورنه خود باطل بدی بحث رسل[2]

استدلال دکارت

دکارت در استدلال خود چنین میگوید: (می اندیشم پس هستم) یا به تعبیر عربی: (أنافکر فاذن انا موجود) و اندیشه را دلیل واقعیت وجود خویش میداند ولی این مطلب بشکل واضح تر در کلام مولانا از این جا شروع میشود که میگوید:

ای برادر تو همان اندیشه ای		ما بقی تو استخوان و ریشه ای

این اندیشه در کلام مولانا تمام فعالیت های ذهنی است نه اندیشیدن من که این در تمام حیوانات وجود دارد و این منیت و احساس اینکه من خودم میباشم مخصوص انسان نیست.

---

(۱)دفتر سوم، صفحه ۱٦٨		(۲)دفتر اول، صفحه ۵٧

مولانا این من گفتن را سوی بحر عرفان میبرد و عقیده دارد که من گفتن انسان باید بحیث اثبات پس از نفی باشد نه اثبات قبل از نفی و چنین میگوید:

می رمد اثبات پیش از نفی تو		نفی کردم تا بری ز اثبات بو[1]

و این مطلب را ضمن قصه ای یاد میکند که مطربی در گفتار خویش می ندانم و می ندانم بسیار گفت و ترک مست را خوش نیامد و قصدآزار مطرب کرد، مطرب گفت باید نفی کنم تا اثبات بجایش قرار گیرد زیرا که اثبات پیش از نفی میرمد و این جواب مطرب همه را خوش آمد.

در کلمهء طیبه لا اله الا الله هم این رمز وجود دارد زیرا که نخست نفی و پس از آن اثبات است. مولانا از ذکر این قصه میخواهد توضیح دهد که نخست از نمیدانم باید شروع کرد و پس از آن به میدانم پرداخت - دکارت نیز وصول به میدانم را با عبور از نمیدانم آغاز کرده نخست همه معلومات خود را که از راه حواس و عقل اندوخته بود مورد شك و نمی دانم قرار میدهد و سپس به یك میدانم اساسی میرسد و از آن راه وجود خود را به اثبات میرساند و میگوید: (من میاندیشم پس هستم). این روش را از نگاه فلسفه قوی تر میدانند زیرا که چنین میگویند؛ آن یقین و معرفت که پس از شك و تردد حاصل گردد قوی تر است نسبت به آن که از ساحهء نمیدانم ها، شك ها و تردد ها عبور نکرده باشد.

جهان طبیعت مرکب از ذرات

این نظر امروز باثبات رسیده که ذرات (اتم ها) اجزاء جهان طبیعت را تشکیل میدهند وباکشف این راز هستی، بسی دانشمندان کوشیدند تا قدم فراترگذادند[2] که مولانا هفت قرن قبل باین مطلب اشاراتی دارد واجزاء را دارای حرکت وسکون میگوید اینست گفتار مولانا:

جمله اجزاء درتحرك درسکون		ناطقــان کان الیه راجـعون

(۱)دفتر ششم، صفحهء ۳۶۳.		(۲)مولوی وجهانبینی ها، تالیف محمدتقی جعفری، صفحه ۱۱۷.

ذکرو تسبیحات اجزای نهان غلغلی افگنده انـدرآسمان

ودرجای دیگری چنین میگوید:

پس زمین وچرخ را دان هوشمند چونکه کارهوشمندان می کنند

وهم درابیات ذیل صریح تر از ذرات گویاحرف میزند:

جملهء ذرات عالم درنهان باتو میگویند روزان وشبان

ما سمیعیم وبصیریم وهوشیم باشما نا محرمان ماخامشیم

درین جا بجاست اگر در مفهوم آیة مبارکه: «وان من شیىء الا یسبح بحمده ولکن لا تفقهون تبسیحهم- *وجودی نیست جز آنکه ذکرش تسبیح و ستایش حضرت اوست و لیکن شما آنها را فهم نمی کند.* الایة.[1] » دقیق شویم- و ازین بگذریم که مفسرین تسبیح رابه تسبیح حال ودلالت حال تأویل کرده اند ویگوئیم تسبیح قال است ولی ما را قوت وقدرت شنودن نیست.

قال او با قال مافرق دارد. آنها سمیع وبصیرند ولی باما نامحرم میباشند. وجود ذرات درعالم وقضیهء تنازع للبقاء دو مطلب مستقل وعمده فلسفی میباشد که کنون هم بازار گرم دارند. درین ابیات مولانا ،هر دو مطلب را یافته میتوانیم:

این جهان جنگ است چون کل بنگری ذره ذره همچــودین باکــافــری

آن یکــی ذره هــمــی پردبه چــپ واندگرسـوی یمـین اندر طلب

ذره ای بـــالا وآنـــدیگـــر نگـــون جنگ فعلیشان ببین اندر رکون

تاآنکه می گوید:

این جهان زین جنـــگ قـــائم میبـــود درعـــناصر در نگـــر تا حـــل شود

چار عنصـــر چـار استـــون قـــویست که بر ایشان سقف دنیا مستویست

هـــر ستـــونی اشکـــننده آن دگـــر هـــریکـــی باهم مخالف هـــر اثر[2]

(۱)الاسراء:٤٤

(۲) دربعضی نسخ «استن آب اشکننده درشرر» آمده استن به ضم الف و ت به معنای ستون است.

و در جای دیگری چنین می گوید:

اینت خورشیدی نهان در ذره ی　　　شیر نـــر در پوستین بره ی

ونیز می فرماید:

آفتابی در یکی ذره نهان　　　ناگهان آن ذره بکشاید دهان

مولانادر فعالیتها مغزی انسان هم این تنازع للبقاء را قائل است وچنین میگوید:

هست احوالت خلاف یکدگر　　　هر یکی باهم مخالف در اثر

چونکه هر دم راه خود رامی زنی　　　بادگر کس ساز گاری می کنی

فوج لشکر های احوالت ببین　　　هر یکی با دیگری درجنگ وکین[۱]

درپایان این بحث، بایدتذکر دهیم که تعمق در گفتار مولانا صدها راز دیگری را بما مینمایاند که با آراء دیگر فلاسفه تقارب دارد ولی این معنی آن را ندارد که مولانا از آن آراء یقیناً اطلاعی داشته است بلکه آراء علمی است که اگر باآراء دیگران موافق باشد یک نوع ارزش دارد و اگرمخالف باشد به شکلی دگر ارزش خود را تبارز می دهد.

(۱) دفتر ششم، دیباچه

فصل پنجم

اهم آرای کلامی مولانا جلال الدین

شك نیست که تدریس علوم متداوله و تأسیس حلقات کلامی در عصر مولانا سبب آن گردید تا وی پیرامون طوایف مختلف معتزله، مشبه[1]، مرجئة[2]، خوارج، و دیگر طوایف، مطالعات وسیعی بنماید و از این راه به تائید مذهب خویش (سنت و جماعت) خدمت ارزنده انجام دهد. سوال دربارهء قضایای کلامی قرنها قبل جای خودرا در حلقات علمی اشغال کرده، ائمه چارگانه (ابوحنیفه، مالك، شافعی، حنبل رحمهم الله) درین راه قدم های متینی برداشتند. روزی از امام مالك راجع به آیت (الرحمن علی العرش استوی) سوال شد. وی در پاسخ گفت: کیفیت غیر معقول و ایمان بران واجب است و سوال بدعت است، و هم در موضع دیگری چنین فرمودند: کسیکه دعوی تصوف کند و فقه نداند زندیق است. این حکایت و امثال آن دلالت به آن می کند که بحث دربارهٔ قضایای کلامی از مدتی قبل شروع شده و امام مالك (متوفی ۱۷۹) درعصری می زیست که طوایف کلامی پیوسته دربارهء موضوعات کلامی گفتگو داشتند. امام مالك به نور تصوفی اعتراف داشته طوریکه دیگر رجال برجسته اسلامی وائمه اعتراف داشتند. امام مالك در موضعی چنین گفته است: «علم به کثرت معلومات نیست بلکه نوری می باشد که از طرف خداوند کریم در قلب گذاشته می شود.» دانشمندان ازین کلام وی چنین استنباط میکنند که مقصود وی از نورتصوفی میباشد. با در نظر داشتن این اهمیت کلامی، مشاهده می کنیم که مولانا جلال الدین درحل قضایای عقیدوی

---

(۱) مشبه: کسانیکه خدا را با بنده تشبیه می کنند.

(۲) مرجئه: کسانیکه می گویند مسلمان هر قدر گناه کند برایش ضرر نمی رسانیم، دلیل آن است که عمل نیك با کفر فایده نمی کند و عمل بد با ایمان ضرر نمی رساند.

خاموش ننشسته بلکه کوشیده است تا در راه اثبات موضوعات کلامی که وی به آن عقیده داشت قدم های متینی بگذارد. آنچه راوی درباره، فرق میان اراده ورضا بیان داشته قبلاً تذکر دادیم، این فرق نزدوی یك رد صریح بر قدریه وجهمیه میباشد زیرا که آنها میان مشیت و اراده و محبت و رضافرق نمی گذارند. میان آنها ومعتزله درین باب اینقدر فرق است که اعتزال اراده انسانی را آزاد می دانند ومی گویند بنده خالق افعال خویش می باشد. اماجهمیه عقیده دارند که هر شی به اراده ومحبت و رضای خداوندمربوط است. نزد آنها میان مشیت ومحبت فرق نیست اما مولانا تکراراً می گوید که اراده با رضا مغایرت دارد[1] وی عقیده دارد که شر به اراده خداوند می باشد نه به رضای وی وبنده مجبور محض نبوده ورنه تکلیف ازمیان میرود و عذاب الهی ظلم حساب میشود. (نعوذ بالله) زیرا که این عذاب کسیست که مجبور گفته می شود. هرگاه گفتار مولانا را موردتعمق قرار دهیم مشاهده می کنیم که در قضایای تصوفی بسی رموز عقیدوی را حل و فصل کرده است. وی درباره، نظریه معرفت گفته است که معرفت صفات ومعرفت به حیث مقدمه ذات حساب میشود. واخیراً به حیث مقدمه، فنا و وحدت الوجود شمرده میشود. وی برای عارف سه مرتبه را به اثبات می رساند مرتبه ای که اوبنده و خدا خداست. درین مرحله باید در صفات خداوند تعمق کند. ومطابق آیت «ویتفکرون فی خلق السموات والارض» الایه. راه تفکر را در پیش گیرد بعد ازین مرتبه محوذات وفناست. درین مرحله، معرفت صفات الهی به حیث مقدمه، عرفان و وسیله، فنا حساب می شود. درین حالت تعبیرات متعددی بمیان می آید از قبیل اینکه عاشق مرده و معشوق زنده میباشد وبقای مشهود پس از سقوط شهود صورت می گیرد. اشارات از میان می رود وعارف با حق حاضر و از غیر غایب می باشد و اخیراً مرتبه کمال توحید به میان می آید.

مولانا در تفسیر فنا وتعبیر وحدت الوجود از کمال هوشیاری کار گرفته درین راه عباراتی از وی صادر نمی شود که از آن حلول یا اتحاد یا امتزاج معلوم شود. مولانا توحید را به سه مرتبه تقسیم می کند: توحیدعوام، توحید خواص، توحید خواص الخواص، توحید عوام از راه معرفت استدلال و نظر و فکر در براهین عقلی صورت می گیرد. توحید خواص به معاینه، حقایق مکاشفه و مشاهده صورت مگیرد. توحید

(۱) فیه مافیه، تألیف مولانا، ص ۵۰ ومثنوی، دفترسوم، صفحه ۲۷.

خواص الخواص به فنای ذات ونفی غیریت و استغراق صورت می گیرد[1] اما وی مرحلهء اول را که به نام توحید عوام یادکردیم به حیث مبدأ سلوك عارف دانسته می گوید هرگاه تفریق میان ذات و صفات مراتب خویش را طی کرد مرحلهء توحید خواص الخواص به میان می آید. عشق که مولانا در سلوك بآن معترف است از قطع وساوس و پیروی از شریعت آغاز یافته و به مرحله ایثار حق بر غیر گرویده و پس از رسیدن به محبت و فنا مرحله ای به میان می آید که مرید مراد می گردد، ونیز این مرتبه را بنام وصْل خلق به حق برای معرفت حق و توحیدحق یاد میکنند.درین جا باید گفت که مولانا از آنجا شروع می کند که متکلمین شروع می کنند. اما انتهایش به جایی میرسد که علمای کلام به آنجا رسیده نمی توانند و آن عالم علم کلام می تواند برسد که راه عرفان را در پیش گرفته راه را قطع نماید، به مقصود برسد و حجاب را از راه خویش دور کند. نزدیکی میان موضوعات تصوفی و موضوعات کلامی که در مؤلفات مولانا جلال الدین و دیگر دانشمندان تصوف امثال عبدالله انصاری هروی دیده می شود و هم نظایر چنین موضوعات که در تألیفات حجة الاسلام امام غزالی و دیگر نوابغ تصوف به کثرت به مشاهده میرسد؛ دلیل بر آنست که میان موضوعات تصوفی و کلامی در اکثر موارد تقارب و تشابه و ارتباط وجود دارد. از همین لحاظ گفته می توانیم که بحث کلامی پیرامون صفات و تنزیه و جبر واختیار وحریت اراده و رویت خداوند با بحث تصوفی در بارهء وحدت الوجود و مسأله حلول واتحاد ارتباط نزدیك دارد زیرا تا وقتیکه معنی تنزیه و توحید الهی را به معنی اصلی و حقیقی آن طوریکه قرآنکریم و احادیث به آن تصریح کرده ندانیم و تحلیل نکنیم نمی توانیم در بارهء نفی حلول و اتحاد بحث نماییم و هم نمی توانیم برای عقیده وحدت الوجود محمل وتاویلی دریابیم. آن نوع تاویل که بانصوص شرعی مغایرت نداشته باشد. با این مقدمه میتوانیم بگوئیم که تصوف و زهد در حقیقت شاگرد عقاید است؛ وعلم عقاید که حسب اصطلاح امام اعظم ابوحنیفه رحمة الله علیه فقه اکبر گفته می شودروی آنست که هر حرکت علمی اسلامی به علم عقاید احتیاج مبرم دارد. طوریکه علم فقه نمیتواند بدون علم کلام راه خود را دنبال کند.

(۱) فیه ما فیه، تألیف مولانا جلال الدین بلخی رومی، ص ۷۰ و المثنوی، دفتر اول، ص ۳۰ و شرح کفافی، صفحه ۵۰ و بعد از آن.

امام فخر الدین رازی گفته است: آیات وارده درقرآن در باره‌ء احکام کمتر از ۶۰۰ آیت می باشد و متباقی آن در باره‌ء توحید ونبوت و رد بر اهل بت پرستی میباشد.[1]

البته این تعداد غیر از قصص و امثال می باشد. لذا می توان گفت که ترتیب طبیعی میان علم کلام و علم تصوف و به عبارت دیگر میان متکلم ساذج و صوفی متکلم یا متکلم صوفی آنست که از کلام آغاز و به تصوف منتهی شود. با این ترتیب طبیعی، میتوانیم موقعیت مولانا جلال الدین بلخی را به خوبی درك و او را نسبت به کسانی ممتاز بدانیم که این مراحل را در نظر نگرفته بدون آنکه در علم کلام مهارتی داشته باشند راه تصوف را در پیش گرفته اند. ما از سلوك و عارف بودن آنها انکار نداریم بلکه مقصود ما آنست که چنین عرفان به حیث یك تواجد تصوفی حساب شده و نمیتواند برای دیگران مفید باشد. اما آن عده از اهل تصوف که راه تحقیق و مناقشه و نقد را در پیش گرفته اند و پیش از آنکه راه تصوف را بپیمایند به پختگی در تمام علوم دینی رسیده اند، تصوف آنها را به حیث نور حساب می کنیم که راه خود آنها را روشن کرده وبرای دیگران نور می بخشد و در میدان افاده و استفاده و افاضه و استفاضه کاری را از پیش می برند.

مولانا جلال الدین درین راه از جمله‌ء پیشوایان حساب میشود. زیرا با تألیف مثنوی و دیگرمؤلفات خویش، راه را برای دیگران روشن ساخت و تحقیقات علمی از خود به جا گذاشت که در ساحه علم خیلی با ارزش است. سلوك تصوفی که با دیگر علوم آمیخته باشد میتواند در قلوب مردم جا گیرد. اهمیت تصوفی مولانا ازهمین جا سر چشمه میگیرد که نخست به حیث یك مدرس علوم دینی و عالم فقه، تفسیر، حدیث، کلام ودیگر علوم اسلامی عرض وجود کرده وهم در راه مجادله با منحرفین که به ضد اسلام توطئه میکردند راه آشتی را در پیش نگرفته بلکه دلایل آنها را رد کرد وتحقیق کامل منصفانه و بی غرضانه را در پیش گرفته و دور از تعصب و تنگ نظری مطالب خویش را دنبال کرد.

وی نخواست تمام قضایای فلسفی را رد کند بلکه به رد آن موضوعات فلسفی

(۱) تفسیر الامام فخرالدین الرازی، آیات ۲۰-۱۹ سورة بقره.

پرداخت که با روحیهء اسلام مخالفت دارد. فریدالدین عطار نیز از همان قائدین دور اندیشی بود که تصوف خشك را رد می کرد ومی گفت: کسیکه بخواهد راه تصوف را دنبال کند باید بکوشد تا در چاه هلاکت نه افتد و این ضرورت به آن دارد تا علوم دینی را به حیث رهنما قرار دهد.[1]

مولانا جلال الدین عقیده، رسوخ علمی را بار بارتکرار کرده در جایی می گوید که اطمینان به وصول بدون رسوخ کامل علمی به دست آمده نمی تواند. در موضع دیگری آن دلیل را تائید می کند که انسان را از تقلید محض سوی یقین بکشاند. وی درین باره چنین می گوید:

صدها تن ازاهل تقلید وظاهر نسبت و هم دچار گمان ها شدند وتمام تقلید و استدلال خویش را بر گمان متکی ساختند[2] وی به دلیلی که سبب یقین نه گردد اهمیت نه داده چنین می گوید: اگرخداوند کریم بر تو رحم نه کند باید عصای استدلالت را بشکند. این عصای استدلال چیست؟ این همه قیاس است، خداوند برایت قدرت عطا کرد تاسوی نور بروی باید چنین نه باشد که ظاهرت توحید و شریعت و باطنت تاریکی و دیوانگی باشد.[3]

وی در باره، قضا و قدر به قصه، آدم علی نبینا و علیه الصلاة و السلام اشاره میکند و می گوید: آدم از ادب کار گرفت و گفت: «ربنا ظلمنا ... » اما ابلیس بی ادبی کرده گفت «بما اغویتنی». خداوند کریم به آدم گفت در حالیکه این گناه را اظهار می کردی چرا همه را به خود نسبت دادی؟ و از قضا هیچ نه گفتی؟ وی جواب داد: «ادب کردم» خداوند در پاسخش فرمود «من هم ادب ترا حفظ می کنم.»

لذا کسی که ادب را حفظ کند به مقام می رسد. ای قلب مؤمن باید جبر و اختیاررا بدانی! دستی که به اثر ارتعاش و مرض فلج می لرزد تا دستی که خودت آنرا حرکت می دهی فرق دارد و نه می توان یکی را بر دیگر قیاس کرد. توبه حرکت ارادی دستت پشیمان می شوی ولی شخصیکه دستش به اثر مرض می لرزد چگونه ندامت می کند؟ پشیمانی در حق وی معنی ندارد.[4]

---

(۱)منطق الطیر، فرید الدین عطار، ص ۷۲.
(۲) مثنوی، دفتر اول، ابیات ۲۱۲۵-۲۱۳۰.
(۳) مثنوی، بیت ۲۱۵۰.
(٤) مثنوی، ابیات ۱٤۸۰ و بعد از آن.

هرگاه مکتب کلامی مولانا جلال الدین را با ارتباطش به مکتب تصوفی موردمطالعه قرار میدهیم به این نتیجه می رسیم که وی در طول خط از مذهب اهل سنت و جماعت و مخصوصاً نظریات مذهب اشاعره بالاخص در باره، جبر و اختیار پیروی کرده است ونظر کسانی را رد کرده استکه از حشر ونشر منکرمی باشند. وی هنگام تدریس، تمام جوانب آراء مختلف فیه را درك کرده بود. از همین جاست که موقعیت علم کلام در تصوف و موقعیت تصوف درعلم کلام در هر دومکتب تصوفی و کلامی وی به خوبی واضح است.

وی مخالفین عقاید اسلامی را همیشه مورداعتراض قرار می داد که از آن جمله مخالفت وی با کرامیه معروف است. کرامیه طایفه ای می باشند که نبوت و رسالت را معجزه نمی دانند، به وحی و عصمت اعتراف نمی کنندو هم به تشبیه و تجسیم عقیده دارند. امام غزالی در کتاب خود به نام (تهافت الفلاسفه) این مذهب را فلسفی باطل دانسته است.[1]

امام رازی در کتاب خویش بنام (اعتقادات فرق المسلمین) چنین میگوید: «کرامیه چنین عقیده دارند که خداوند جسم و جوهر ومحل حوادث می باشد وهم برای خداوند جهت را ثابت میکنند و خداوند را در مکان میدانند. اسفرایی میگوید: «کرامیه گمان می برند که خداوند کریم جسم دارد واز طرف عرش یك حد او منتهی می گردد». علمای اسلام مخصوصاً آن عده اهل تصوف که در راه اثبات عقاید مذهبی زحماتی کشیده اند پیوسته کوشیده اند به ضد چنین مزخرفات قیام کنند. ابو شکور سلمی میگوید: نزد بعضی اهل تصوف علوم به سه دسته تقسیم می شود: علم الله، علم من الله و علم مع الله، اول معرفت ذات و صفات خداوند است، دوم علم باطن وظاهر وعلم حلال و حرام و علم امر ونهی می باشد وسوم علم مع الله یعنی علم خوف و رجا و محبت و شوق است.[2]

---

(۱) بستانی در دایرة المعارف خویش چنین می گوید: ابن کرام ابوعبدالله محمد بن کرام یك مبتدع از ابناء قرن سوم هجری امام کرامیه بود. در سیستان تولد شد، وی بعد از سفر حج مدتی به نیشاپور اقامت گزید و بعد از آنکه بدعتش ظاهر گردید طاهر بن عبدالله او را حبس کرد. پس از رهایی از حبس نیشاپور را به قصد شام ترك گفت. در باز گشت دوباره از طرف محمد بن طاهر حبس شد سپس به قدس رفت واز ۲۵۱ تا ۲۵۵ هجری در آنجا ماند و در همان سال ۲۵۵ در قدس مرد. جلد سوم ص (٤٧٨) دایرة المعارف بستانی.

(۲) طبقات الصوفیهٔ السالمی، ص ۲۱۲-۲۱٦.

ازین گفتار وی چنین معلوم می شود که علم اول او راه است. پس راه های دیگر دنبال میشود. مولانا جلال الدین نیز عین روش را اختیار کرده زیرا نخست به علوم متداوله وقت از قبیل تفسیر وحدیث و فقه و کلام و لغت اشتغال ورزید و علم مع الله را از راه سلوك و ذوق شروع کرد. وی در مؤلفات خویش در بارهء قضایای مهم کلامی اظهار نظر نموده یکی هم نظر وی دربارهء ایمان است. وی درین باره اظهار عقیده میکند که عقل باید راه ایمان و نور را در پیش گیرد و این عقل دور اندیش می تواند با تفکر در کاینات به وجود خداوند(جل جلاله) معترف واز تاریکی کفر در امان بماند. وی اضافه میکند که ایمان گرچه آغازش استدلال و نظر باشد ولی میتواند در پایان به عین الیقین و نور مشاهده تصوفی برسد. وی همچنان می گوید که مسلمانان میان خود درعالم قدیم تماس هایی بر پا داشته اند و ایمان همه مؤمنان یکی است از همین جاست که عقیده دارد اصل ایمان از نگاه جوهر وذات یکی میباشد ودر لمعان و درخشندگی فرق است به این معنی که ایمان بعضی لمعان و درخشندگی بیشتر دارد مثل ایمان زاهد خدا پرست و ایمان گنهکار کمتر از آنست.این قول وی بحیث مؤید مذهبش (مذهب ابو حنیفه رحمة الله علیه)حساب میشود.زیرا که امام اعظم ابو حنیفه می گوید: مرتکب گناه کبیره از ایمان خارج نمی شود و مذهب اعتزال را رد میکند که می گویند مرتکب گناه کبیره درمنزله بین منزلتین می باشد- از ایمان خارج شده وبه کفر داخل نشده است. تحقیق بیشتر این موضوع را در تألیف دیگر خویش بنام(ابوحنیفه المتکلم) تفصیل نموده ام.[1]

مولانا جلال الدین در موضع ایمان بار دیگر داخل گردیده و می گوید:«ایمان اثرش از ضمیر به ظاهر هویدا می گردد و نباید از تاثیر ایمان که برجسم انسان دارد غافل بود. گرچه تعلق آن با روح است زیرا جسم نظر به آنکه تحت سلطه و سیطرهء عقل حرکت داردازین نور الهی استفاده میکند. موصوف درین باره اضافه می کند: «ایمان هوی و هوس و خواهش نفسانی در دو طرف نقیض قرار دارند. هرگاهی یکی قوی شود

(۱) این کتاب درسال ۱۹۷۱ بزبان عربی در قاهره طبع شد زیر عنوان (امام اعظم و نظریات ان ها در عقیدهء اسلامی) و ترجمهء آن به دری در کابل طبع و نشر شد و بار دیگر متن دری آن و نیز ترجمهء پشتوی آن در پشاور طبع و عرضه گردید.

دیگرش ضعیف می شود. بر مسلمان است تا جانب روحی خود را قوی داشته و راه اغوای هوی وهوس را مسدود سازد. شیطان به وسوسه خود از راهی داخل می گردد که انسان هیچ فکر نکند. هرگاه فکر کنی که این راه طریق امن است بالعکس مشاهده خواهی کرد که از همان طریق ترا فاسد می سازد. می باید شخص مسلمان ایمان را طوری به قلب خویش راه دهد که ابلیس نتواند بالایش تاثیری وارد کند. میان کسیکه خدا را یاد می کند تا گرسنگی را از وی رفع کند و کسیکه از روی تقوی خدا می گوید و روح و قلبش بذکر لذت میبرد فرق بارزی موجود است. ایمان به نور عرفان صد مرتبه بلند تر ویا ارزشتر از ایمانیست که با زبان باشد و ذوق عرفانی در آن تاثیری نداشته باشد. روح انسان از آن ایمان لذت می برد که ازیقین قلبی سر چشمه گرفته باشد.نفس اماره بالسوء بسان انگشتانی می باشد که بالای چشم گذاشته شده تا از دیدن نور مانع شود. درینحال اگر چیزی را مشاهده نمیتوانی معنی آن را ندارد که دنیا وجود ندارد بلکه میان دید چشمت و دنیا حایل قرار دارد باید تأثیر نفس اماره را دورکنی که نور جهان را به چهرهء اصلی آن مشاهده کنی انسان به رویت قلب خویش میتواند انسان باشد، هرگاه قلبش از دید معنوی باز ماندبه حکم کور است.میم وو او ومیم و نون (مقصود کلمه مؤمن است)هیچ گاه سبب تشریف شده نمی تواند بلکه باید برای این اسم «مسمی حقیقی و تعریف اصلی وجود داشته باشد».[1] مؤمن به فراست ایمان خویش میتواند اشیا را درك كند. در حدیث شریف چنین وارد است: «**اتقوا فراسة المؤمن فانه ینظر بنور الایمان**- از فراست مؤمن بترسید زیرا او بنور ایمان مشاهده میکند.» این فراست به تحقیق قلبی توقف دارد و مورد انوارالهی قرار میگیرد. حضرت محمد فرموده که آسمان و زمین وعرش و کرسی گنجایش مرا ندارد اما قلب مؤمن این وسعت را دارد مسلمان به آخر کار نگاه میکند و به آخور نگاه نمی کند زیرا که آن محل علف حیوانات است. منافق و موافق هر دو یکجا پهلوی هم در نماز قرار می گیرند و منافق به دادن زکات و ادای حج نیز اقدام می کند امامیان این و آن فرق بسیار است. منافق ازعلم خویش استفاده نمی کند و به بدبختی می رسد. اما مسلمان نفع می برد.[2] یکی ازقضایای دیگری که مولانا بلخی در آن باره چند بار اظهار نظرکرده موضوع جبر و

---

(۱) المثنوی، الدفتر الاول، ص ۱۷۰ (۲) فیه ما فیه، تألیف مولانا جلال الدین بلخی، صفحه ۵۲

اختیار است. وی مذهب خود را درین باره بیان کرده می گوید:

بنده مامور است لذا نمیتوان او را مسلوب الاختیار گفت و هم اختیار کامل ندارد بلکه میان این وآن قراردارد. در جایی دیگر چنین می گوید: امر ونهی متوجه بنده میشود که یك نوع اختیار دارد اگر دارای اختیار نباشد به سان سنگ حساب می شود و کدام تکلیف برایش راجع نمی شود. عدالت خداوند تقاضای آنرا میکند که بنده در یك مرحله قرار داشته باشد که متوسط میان مجبور ومختار باشد تا که مظاهر عمل و کاریه صورت درست روشن شود. چه اگر مجبورمحض باشد تکلیف از میان بر داشته می شود و اگر دارای اختیار کامل باشد تاثیرالهی توقف می کند.[1]

مولانا هنگامیکه به تحلیل قضایای تصوفی می پردازد، جملات وی در مورد اختیار وجبربا جملات کلامی وی مغایرت پیدا میکند ا مانه آنطور مغایرت که تناقض محض شمرده شود بلکه مغایرت قابل توجیه. وی جبر و اختیار را در یکی از موضوعات سلوکی چنین توضیح می دهد. «من طاقت آنرا ندارم تا کلمه حب و دوستی را با جبر مربوط سازم. کسیکه حب را نمی داند او را سلسله های جبر بسته می سازد. اصل حقیقت اتحاد با خداست نه جبر، وی درین جا میان جبر واختیار تمایز را به کلی می بردارد زیرا که در مرتبه فنا نه جبر است و نه اختیار.[2] بعضی مؤلفین چنین می گویند که سخن مولانا دهشت آور است زیرا که یکبار از جبر میگریزد وبار دیگر به جبر قول میکند. اما با توجیه قبلی میتوان سوال را حل کرد، زیرا در مذهب کلامی خویش مولانا از امام اعظم ابوحنیفه (رحمة الله علیه) پیروی میکند که تعادل میان جبر و اختیاراست. وی در مذهب تصوفی خویش جبر واختیار را یکسر میگذارد وسوی فنای تصوفی میرود که بالاتر ازین دو مرتبه می باشد. هنگامیکه میخواهد در باره، وحدت الوجود حرف بزند چنین میگوید:«شر از صفت نفس می باشد، خلق وجه و روی حق می باشد. وحدت مظهر خیر است نه شر.» در جای دیگر می فرماید«انسان در اعمال خود آزاد است وباید ازین آزادی استفاده خوب کند و اراده، خود را در اراده، خدا فانی

(۱) الدکتور عبدالقادر محمود در کتابش الفلسفه الصوفیه فی الاسلام. طبع قاهره، ص۰ ۲۵

(۲) فیه ما فیه، تألیف مولانا جلال الدین، صفحه ۵۲

سازد و درین حال است که میان جبر و اختیار فرق وامتیاز می آید.هرگاه بخواهیم با مولانا در ساحهء تصوفی وی همراز شویم. مشاهده می کنیم که موقف کلامی مولانا تا موقف تصوفی اش فرق بارز دارد.وی در باب تصوف همینکه از جبر حرف میزند مقصودش جبر خواص است و می گوید: همراهی با حق نور است هرگاه این معیت را دانستی،جبر خواص را می دانی و می خواهد بگوید که این نوع جبریکه در علم کلام از آن بحث می شود فرق زیاد دارد. وی درین باره چنین اضافه میکند ومی گوید: جبر نفس اماره را بدون آنکه خداوند برایت بفهماند و بالایت فتح کند فهمیده نمی توانی در موضع دیگر چنین می فرماید: انها یك نوع جبر و کفار نوع دیگر جبر داشتند. اما میان این دو نوع جبر، تفاوت بسیار است، انبیا در عمل دنیا مجبور اند و کفار در عمل عقبی مجبور اند و در قضیه اختیار عکس این است زیرا که انبیا عقبی را اختیار می کنند و کفار دنیا را.

هرگاه این گفتار مولانا را مورد تعمق قرار دهیم مشاهده می کنیم که وی از جبر درین بحث خویش غیراز جبر کلامی را اراده میکند. و از جبر تصوفی نیز در گفتارفوق شائبه ای نیست. زیرا که از جبر عدم توجه و در اختیار توجه را اراده می کند که این معنی مغایر تفسیرتصوفی و کلامی جبر و اختیار است. وی می خواهد بگوید که انبیا سوی امور دنیا توجه ندارند وبه آن اهتمام نمی کنند طوریکه کفار سوی امور دنیوی توجه دارند.

خلاصهء کلام آنکه مولانا جلال الدین بلخی در بارهء قضایای کلامی نظریاتی دارد که بعضاً آنرا صراحتاً و بعضی آنرا ضمناً بیان کرده است. وی در بیان مطالب به صورت رموز وحکایات و اشارات قدرت فوق العاده ای دارد ومی خواهد در یك موضوع تصوفی یا کلامی از قصه ومحاوره کار بگیرد تا بتواند یك مطلب را در ذهن خوبتر جا دهد ومردم را خوبتر به مقصد خویش آشنا سازد. از همین جاست که گاهی یك مطلب را در چند جا به تعبیرات مختلف بیان می کند. صوفی شاعرومتکلم می خواهد مطالب را به ترتیبی بیان کند که تعمق وی ایجاب می کند.

موصوف مطلب عمده کلامی را در مؤلفات خویش چنین بیان کرده است:«قرآن

کریم کلام خدا و به اصل قدیم است. معجزه به انواع مختلف می باشد و قرآن کریم از مهمترین معجزات حضرت محمد (صلی الله علیه وسلم) می باشد. حشر و نشر عقلاً و نقلاً ثابت است عالم دیدار خداوند در روز قیامت و در جنت متصور است (درین باره به تفصیل صحبت خواهیم کرد). و محدود نیست، لذا احاطهء عقلی بر آن امکان ندارد. مولانا برای اثبات هر مطلب از مطالب کلامی خویش دلائلی را مستنبط از قرآن کریم و احادیث نبوی (صلی الله علیه وسلم) به ترتیبی ذکر کرده که از آن چنین فهمیده می شود که وی در تفسیر قرآن و معانی احادیث معلومات کافی و علمی داشت.

وی با وصف آنکه دربارهء اهمیت عقل باربار حرف می زند اما در قسمت عقاید مذهبی چنین نظردارد که نمی توان تمام مطالب عقیدوی را در پرتو عقل کشف کرد. آنچه سمعی محض است باید به همان حیث بدون انداختن در ساحه عقل پذیرفته شود. آنچه میتواند در حیطه عقل داحل شود، بهتراست عقل را در آن راه دهیم،که از نور عرفانی و مشاهدات تصوفی سهم بارز داشته باشد چه اگر عقل محض دریک موضوع یا راه نداشته یا کمتر راه داشته باشد مشاهده می کنیم که در پرتو نور تصوف بیشتر لمعان پیدا میکند. این را هم باید ناگفته نگذاریم که فلاسفه برای عقل در معرفت خداوند اثر قابل ارزش را قایل نمی باشند که از آن جمله برجسون (برگسن) فیلسوف معروف است[1] وی گرچه در فلسفه خویش راز های تصوفی را نیز دخیل ساخته ولی دراصل معرفت خداوند عقل محض را تقریباً بیگانه میداند. وی چنین می گوید: «وجود، سیکولوجی عمیق توجیه کننده سوی خدا می باشد، ما خدا را هنگامی می شناسیم که به اعماق خود فرو رویم و در داخل خویش خدا را بیابیم» وی میافزاید: «اله فلاسفه خدای عجیب است،زیرا که زادهء عقل آنها می باشد و ما باید به خدای حق یعنی خدای ابراهیم واسحق و یعقوب ایمان داشته باشیم.» وی معرفت واجب تعالی را به معرفت دیمومت که اساس فلسفه وی می باشد بنا میکند. وی پیرامون امور ما وراء الطبیعه می گوید که میتافزیك و هم نیست و هم عقل محض نمی تواند راه را پیدا کند بلکه عقل منور به نور تجارب می تواند کاری را انجام دهد.

(۱) مذهب در فلسفه برگسن، تألیف داکتر مراد و هبه، طبع دارلمعارف مصر، صفحات ۱۳۸-۱۳۹

ازین همه میتوان گفت کسانیکه به عدم کفایت عقل در معرفت خداوند قول می کنند و کسانیکه عقل را درین راه مؤثر می دانند که نمونه هر دو قول را در کلام حضرت جلال الدین یافته می توانیم زیرا که از یك نگاه به انکار عقل می پردازد و از نگاه دیگر عقل را مؤثر می داند. البته به دوجهت که قبلاً تفصیل داده شد.

لذا نمی توان گفت چرا مولانا در حالیکه در معرفت خداوند پای استدلال را چوبین می گوید، در جای دیگر عقل را درین راه مؤثر می داند. مولانا از یکسو عقل را سوی نور میخواند و بعد از آن می گوید:اکنون می تواند به فضل خداوند راه را بیابد. وی نمی خواهد در قضایای کلامی با طبقه خاص حرف بزند بلکه آرزویش آنست تا به سویه همه مسلمانان توضیحات خود را در باره، قضایای عقیدوی اظهار کند، دست یك شخص را بگیرد واورا سوی حقایق سوق دهد گرچه آن شخص خالی الذهن و شبه امی باشد و اورا به حیث شاگرد مدرسه اسلام اندك اندك سوی رسوخ عقیدوی دعوت کند؛ تا آنکه نور را مشاهده کند و دیدن این نور از طریق تصوف آسان میسر شده می تواند.ائمه اسلام درین راه عبارات متعددی به یادگار گذاشته اند که از فحوای اقوال شان نور تصوفی را می توان فهم کرد. اینك از جمله، اقوال ائمه کرام رحمة الله علیهم قول امام اعظم ابو حنیفه (رحمة الله علیه) را نقل می کنیم: «حصول معرفت بعد از نظر صحیح صورت میگیرد و هم کسی که درنادانی به خالق خویش عذری می آورد با آنکه خلق را مشاهده می کند عذر وی معقول نیست»[1] اینست قیمت نظر و استدلال که با شرایط خاص در راه تثبیت عقیده کمك میکند. عبدالقاهر بغدادی در تألیف خویش بنام البقرة چنین گفته است:

«اول واجب بر مکلف آنست تا از نظر و استدلال کار بگیرد، استدلالی که سبب معرفت ذات وصفات و توحید و عدل و حکمت وی باشد.» وی در کلام خویش می افزاید: باید آن دلایلی که ضرورت ارسال رسل را به اثبات می رساند و تکلیف بندگان خدا را معلوم میکند واضح شود و هم دلیل قبول معجزه وضرورت عمل شریعت از

---

(۱) رسائل الامام الاعظم: فقه اکبر، فقه اوسط، العالم و المتعلم، الوصیة. درهر کدام ازین رساله ها درین باره تفصیل داده شده است.

ضروریات یك فرد مسلمان حساب می شود. و این تقاضاست تا او به این دوامر متوجه شود:

۱- بر هر فرد لازم و ضروری می باشدتا حسب طاقت بشری متوجه نظر واستدلال گردد.

۲- حصول معرفت بعداز نظر صحیح، حسب جریان عادت الهی می باشد و بطریق ایجاب نیست طوریکه فلاسفه می گویند. امام اعظم رحمة الله علیه استدلال عقلی را درین مورد قابل اهمیت زیاد دانسته و درین مورد عباراتی را ذکر کرده که بظاهر سطحی و سرسری پنداشته میشود ولی درحقیقت خیلی عمیق است.از عبارات وی چنین معلوم میشود که رجوع به نظر و فکر در قضایای اعتقادی سبب یقین می شود. زیرا چنین می گوید:

طوریکه ممکن نیست یك کشتی حامل بارگران در امواج بحر متلاطم و بادهای طوفانی بدون یك کشتیبان باشد، نظام این عالم با این کمیت و کیفیت آن نمی تواند بدون خدای صانع باشد و خود بخود جریان داشته باشد.[1]

امام اعظم درین استدلال خویش عقل را من حیث عقل دارای اهمیت به سزا دانسته گویا چنین استدلال میکندکه: عالم حادث است زیرا که متغیرمی باشد و باید محدث و صانعی داشته باشد که در آن تاثیر وارد کند. این مؤجد و صانع باید قدیم باشد نه حادث ورنه به محدث دیگری ضرورت پیدا می کند و سبب دور وتسلسل میگردد و دور و تسلسل باطل است لذا باید این جهان به خدا و مؤجدی منتهی گردد که واجب و قدیم و موثر است واز این نگاه ایمان داریم که جهان با این کم و کیف خود خدا دارد، مؤجد و صانع دارد.

میتوان استدلال را به طریق آتی تغییر شکل داد:

ممکنات موجود است وباید مؤجد و صانع داشته باشد زیرا که ممکن بدون واجب پیدا کننده متصور نیست.اگر آن پیدا کننده واجب است فهو المراد واگر ممکن است باز هم متکی به علت است. اگر سلسله به واجب منتهی شود مطلوب ما که اثبات واجب

(۱) العالم والمتعلم تألیف امام الاعظم ابو حنیفه رحمة الله علیه ، ص ۲۵

تعالی می باشد حاصل می گردد والا دور و تسلسل لازم می شود. این مطلب را به این عبارت مختصر ساخته که می گوید«قیام این عالم به نفسش متصور نیست... الخ»

استدلال عقلی و حصول علم از طریق نظر و فکر که امام اعظم به آن تصریح نموده وهم مولانا جلال الدین بلخی آن راه را تعقیب کرده، از آیات قرآن کریم گرفته شده است. آیاتیکه در آن به وجوب تفکر وتدبر تذکر رفته است، از آن جمله قصه حضرت ابراهیم علی نبینا و علیه الصلاة والسلام می باشد که در راه استدلال بوجود خدای متعال در ضمن همه آن دلیل طولانی این را هم گفت که: «لا احب الا فلین» و اظهار کرد که آنچه مورد زوال و تغییر باشد قابل دوستی وثنا نیست وهیچگاه مستحق ربوبیت شده نمی تواند. زیرا واجب تعالی ذاتیست که زیادت ونقصان و تغییر و زوال را نمی پذیرد و هم این آیهء مبارکه :«ان فی خلق السموات و الارض واختلاف اللیل و النهار لایات لاولی الاباب- *محققاً در افرینش آسمان و زمین و رفت و آمد شب و روز دلایلی است روشن برای خرد مندان*» [1] به اهمیت لب و عقل و ضرورت تدبیر دلالت میکند و هم آیه مبارکه «و ما کان معه من اله اذاً لذهب کل اله بما خلق ولعلا بعضهم علی بعض- *و هرگز خدائی با او شریك نبوده که اگر یکی بود درین صورت هر خدائی بسوی مخلوق خود روی کردی و بعضی خدایان بر بعضی دیگر برتری جستی (نظم و خدائی عالم از هم گسیختی)*» [2] و آیه مبارکه «لوکان فیهما الهة الا الله لفسدتا- *اگر در آسمان و زمین بجز خدای یکتا خدایانی وجود داشت همانا اخلال و فساد در آسمان و زمین راه می یافت.*» [3]

و دیگر آیات زیاد اهمیت استدلال و تفکر و تدبر را ثابت می سازد و موقعیت عقل را در قضایای عقیدوی به اثبات میرساند. گرچه مقصود ما آنست که نظر مولانا را در بارهء اهمیت نظر و استدلال تذکردهیم، ولی از آنجا که مولانا درین راه به قدمهای امام دانشمند خویش ابو حنیفه قدم گذاشته بی مورد نخواهد بود تاآنچه را امام اعظم در بارهء تاثیر عقل در ایمان تذکر داده نقل کنیم. اینست نص قول وی در کتاب (العالم والمتعلم).

«رسول خدا را از طرف خدا میشناسیم زیرا که اگرچه رسول (صلی الله علیه

(۱)سورة آل عمران اية ۱۹۰ (۲) سورة المؤمنون آية ۹۱ (۳) سورة الانبياء : ۲۲.

وسلم) سوی خدا دعوت میکرد اما هیچ کس نمی دانست که آنچه را رسول خدا می گوید حق است تا آنکه خداوند در دلش نور تصدیق را نمی انداخت از همین جاست که خداوند کریم می فرماید: «انك لا تهدی من احببت و لكن الله يهدی من يشاء و هوا علم باالمهتدين»[1]

اگر معرفت خداوند کریم ازطرف رسول باشد باید منت بر مردم در معرفت خداوند ازطرف رسول (صلی الله علیه وسلم) باشد نه از طرف خدا. اما منت ازجانب خداوند بر رسول (صلی الله علیه وسلم) است در معرفت خداوند. و منت خداوند بر مردم از آن است که برای آنها توفیق بخشید تا به معرفت رسول (صلی الله علیه وسلم) بگرایند از همین جاست که هیچکس نمی تواند بگوید: خداوند از طرف رسول (صلی الله علیه وسلم) شناسانده شده بلکه باید گفت: «بنده هیچ چیز را نمی دانست مگر از طرف خداوند.» این نص امام ابو حنیفه کابلی به وضوح نشان می دهد که عقل در قضایای عقیدوی قدرت کامل دارد. عقل و ادراك يك فضل خداوند است. عقل وسیله ای است که انسان را برای قبول حق آماده می سازد، خداوند نور را در قلب می اندازدتا بوسیلهء آن تصدیق به نبوت و دیگر حقایق را درك كند وتمام استدلال وی اینطور است.

«معرفت خداوند کریم عقلاً واجب است واین معرفت از طرف رسول (صلی الله علیه وسلم) نمی آید زیرا که اگر این معرفت از طرف رسول (صلی الله علیه وسلم) باشد دور یا تسلسل لازم می شود زیرا که اگر به شرع وشنیدن از شارع توقف داشته باشد باید به نص دیگر جهت وجوب تصدیق آن توقف داشته باشد این نص دوم اگر وجوب تصدیقش به نفس خودش باشد توقف شی بر نفس شی لازم می شود و اگر به نص سوم باشد تسلسل لازم می شود.[2] وهم از آیة مبارکه: «يمنون عليكم ان اسلمو اقل لا تمنوا على اسلامكم بل الله يمن عليكم ان هدا كم للايمان ان كنتم صادقين- *آنها بر تو به مسلمان شدن منت می گذارند بگو شما به اسلام خود بر من منت منهید بلکه اگر راست می گوئید خدا بر شما منت دارد که شما را بسوی ایمان هدایت کرده است*».[3] مطلب امام اعظم واضح وروشن می گردد.

(۱) سوره **القصص**: ۵٦.　　(۲) کتاب اشارات المرام من عبارات الامام تألیف بیاض، ص ۱۰۲
(۳)سورة الحجرات آیة ۱۷

ازهمین جا باید گفت که میان عقلی که مورد ستایش امام اعظم و مولوی جلال الدین قرار گرفته وعقلی که فلسفی محض گفته میشود فرق است.زیرا که امام اعظم آن عقل را ستایش می کندکه نور والهام یافته باشد و همین عقل را مولانا به عبارات دیگر تائید می کند که می گوید:عقلی که توانسته بر جسم استیلا داشته باشد و به نور تصوف راه را سوی تفکر در اسرار کاینات باز کند این گونه عقل را می توان سبب سعادت گفت.

نا گفته نمی گذاریم که عقل در باب معرفت خداوند غیر عقلی است که ابتداءً راه توحید را در پیش گیرد به عباره، دیگر عقل منحیث عقل ایجاب می کند تا انسان به وجود صانع قادر اعتراف نماید واین یك امر الهی میباشد که توسط نور در قلوب بندگان پیدا می شود اما در موضوع توحید و اعتراف به اینکه همان صانع جهان و جهانیان یکی است عقل صرف کفایت نمی کند بلکه عقل و نقل دوش بدوش درین راه قدم می گذارند. چه قول بوجود صانع غیر قول بوحدت صانع می باشد. بعضی دانشمندان می گویند میان این دو قول فرق خیلی خفی وباریك است زیرا کسیکه به وجود خالق عالم اعتراف می کند مجبور است اعتراف نماید که این موجود واجب الوجودمی باشد و در افعال خود شریك ندارد. توحید نزد محققین اهل کلام طوری است که نمی توان سمع را در آن کافی دانست البته سمع می تواند ممد کامل عقل باشد نه آنکه سمع هر شی است. کسانیکه می گویند میان قول به وجود واجب تعالی وقول به وحدانیت او فرق نیست دلایل زیاد را ذکر میکنند:

۱- تعدد مستلزم امکان است. لذاکسانیکه به وجوب قول میکند ناگزیر ندبه وحدت قول نمایند.[۱]

۲- وجوب وجود مستلزم وحدت است زیرا که وجوب عبارت است از تنزه درذات ازانواع تعدد وترکیب ومشارکت در حقیقت و خواص حقیقت. طوریکه بیضاوی در تفسیر خویش تصریح کرده است.[۲]

---

(۱) اشارات المرام فی عبارات الامام، تألیف کمال الدین بیاضی، ص ۱۰۰

(۲) اشارات المرام فی عبارات الامام، تألیف کمال الدین بیاضی، ص ۱۰۱

شك نیست که تنزه کامل عبارت از وحدت است. خلاصه کلام آنکه هرگاه ازدقت نظر کار بگیریم به این نتیجه می رسیم که میان تصدیق به وجوب وجود و تصدیق به وحدانیت از نگاه ثمره، فرق وجود ندارد واول مستلزم دوم است.

بعد ازین توضیح باید گفت که مولانای بلخی معرفت را در جائیکه باید معرفت گفته شود معرفت را ذکر میکند ودر مقامیکه باید توحید را ذکر کند نیز معرفت را ذکر میکند که این خود دلیل بر آنست که وی مطابق به آن نظر است که قبلاً ذکر کردیم و عبارت از آنست که میان قول به وجوب وقول به وحدت کدام فرق نیست وهم کسیکه به معرفت قائل است به توحید نیز اعتراف دارد زیرا که بارها تکرار شده که معرفت تصوفی وعرفان تصوفی توام به این عقیده می باشد که خداوند واحد و لا شریك است، در ذات و صفات خویش از تعدد و شبه تعدد مبراست. طوریکه قول وی بمعرفت منشأ و کلید تمام قضایای عقیدوی قرار می گیرد که درآن جمله تصدیق به رسالت محمد (صلی الله علیه وسلم) نیز شامل است.

باز هم تکرار نخواهد بود که اگر بگوئیم مولوی جلال الدین عین راه امام مذهب خویش (ابو حنیفه) را در بارهء معرفت دنبال کرده است زیرا که امام اعظم معرفت خدا را مبدأ واساس تصدیق رسول میداند یعنی اثبات رسالت وآنچه رسول(صلی الله علیه وسلم) آنرا آورده که ادله سمعی به دست می آید موقوف به آن می باشد تا بمعرفت وجوب وجود صانع اعتراف صورت گیرد طوریك نص قول امام را قبلاً تذکر دادیم بلخی نیز معرفت تصوفی را اصل و اساس معرفت دانسته و معرفت استدلالی را به اندازه معرفت تصوفی نمی داند. لذا از بعضی اهل تصوف چنین روایت شده است: خدا را کسی شناخته که تعرف برایش حاصل شده و به وحدانیت او کسی اعتراف دارد که اووحدانیت را برایش آموخته (به دلش القا کرده)، ایمان کسی آورده که لطف خدا نصیبش شده، خدا را کسی صفت میکند که سر تجلی را دانسته و مخلص کسی است که تحت جذب او قرار گرفته است.[1]

---

(۱) التعرف لمذهب اهل التصوف، تألیف ابو بکر محمد الکلا بازی، صفحه ٦٣

جنید رحمة الله علیه می گوید: معرفت دو معرفت است: یکی معرفت تعرف و دیگر معرفت تعریف، معنی تعرف آنست که خداوند خود را به آنها معرفی سازد و اشیاءرا تحت علم او در او رد و معنی تعریف آنست که آثار قدرتش را درافاق و انفس به آنها نشان دهد وبعداز آن در وجود آنها لطف و نوری تولید کند که به واسطهء آن خدا را درك نماید. این معرفت، معرفت عوام الناس و معرفت قبلی معرفت خواص است.[1] مولانا بلخی همان معرفت را تائید میکند که آنرا کبار اهل تصوف ذکر کرده اند. در پایان به ذکر خلاصهء اقوال بعضی صوفیه می پردازیم که می گویند: خدا خودش دلیل بر خودش است و عقل میتواند تا موضعی راه برود اما در پایان عاجزمی ماند. عقل در کاینات جولان می کند مگر هنگامیکه سخن از مکون (پیدا کننده کاینات) در میان می آیدعقل آب میشود.

نظر مولانا دربارهء قضیه خلق قرآن

کلا بازی در کتاب خویش «التعرف لمذهب اهل التصوف» چنین تذکر داده که طبقهء اهل تصوف به اتفاق آراء می گویند: قرآن حقیقتاً کلام خدا می باشد و مخلوق و حادث نیست، در زبان ما تحت تلاوت قرار میگیرد ، مکتوب در مصاحف ومحفوظ در سینه های ما می باشد و در صدور ما حلول نمی کند».

از خلال کلام مولانا بر می آید که وی با نظر عموم اهل تصوف موافق است اما فرق وی و دیگران درین جاست که وی می گوید: قرآن ظاهر و باطن دارد و باطنش دیگر باطن دارد تا آنکه به هفت درجه میرسد. اینست نص عبارت وی: در ظاهر قرآن حروف و تحت آن باطن است و زیراین باطن دیگر باطن است که در آن فکر و نظر در خیرت می ماند. تحت این باطن باطن سوم می باشد که عقول بشری در آن امکان گمراه شدن را دارد. مرتبه چهارم همان مرتبه یی می باشد که از خصوصیات حضرت محمد مصطفی (صلی الله علیه وسلم) حساب می شود و میان وی و خداوندکریم به حیث یك

---

(۱) التعرف لمذهب اهل التصوف، تألیف ابو بکر محمد الکلا بازی، صفحه ٦٣

سر است تا آنکه به هفت درجه میرسد نباید به ظاهر بران حکم به ظاهر کنی! آیا نمیبینی که شیطان به ظاهر، حضرت آدم علی نبینا و علیه الصلاة و السلام را دیده وظاهر وی جز پاره یی از گل چیزی دیگری نبودلذا سجده نکرد.[1]

از کلام مولانا چنین معلوم می گردد که مرتبه چهارم یکسر میان خدا و پیامبرش است و در باره‌ء مراتب بعدی پنجم، ششم وهفتم چیزی نه گفت، که آیا این مراتب و علم بر آن خاص خدا است یا برای حضرت محمد(صلی الله علیه وسلم) نیز روشن شده است. باید دانست که محققین صوفیه و علمای کرام چنین عقیده دارند که کلام خدا صفت خدّاوند می باشد و با کلام مخلوق کدام مشابهت ندارد. نه حرف است ونه صوت و نه حرف هجاء آنچه را ما میدانیم از صوت و حرف وهجا این همه بر کلام دلالت میکند واصل کلام قدیم الهی نیست زیرا که این همه متکی به جوارح می باشد و خداوندکریم از جوارح منزه می باشد و هم حرف و صوت نیست.

کلام به خداوند نسبت داده شده درین آیات: «و کلم الله موسی تکلیما- و *خدا با موسی (به طور) آشکار و روشن سخن گفت*[2] و انما قولنالشی اذا اردناه ان نقول له کن فیکون- *ما به امر نافذ خود هرچه اراده کنیم و گوئیم موجود باش همان لحظه موجود میشود.*[3] و حتی یسمع کلام الله- *تا کلام خدا را بشنود*[4]»

این همه دلیل بر آنست که خداوند در ازل به کلام موصوف است و کلام از صفات قدیم خداوند می باشد. چون ثابت است که خداوند کریم تغییر نمی کند و ذات اوتعالی محل حوادث نیست و این هم واضح است که نمی توانیم بگوییم: خداوند کریم خاموش بود وبعداً سخن گفت: لذا قرآن کریم کلام خدا وغیر حادث می باشد و کلام صفت ازلی خداست.خلاصه مذهب اهل سنت در این باره اینست:

کلام صفت ازلی خدا می باشد. قائم به ذات خداست. حرف و صوت نیست. از تقدم و تأخر واعراب و بناءً منزه میباشد آنچه بر حدوث قرآن ظاهراً دلالت دارد عبارت از لفظ مقروء می باشد نه کلام نفسی گرچه را لفظ را می توان حادث گفت اما غرض

---

(۱) مرآة المثنوی، صفحه‌ء ۷۳۶ .

(۲)النساء: ۱٦٤.

(۳) النحل: ٤٠.

(٤) التوبة: ٦٠.

حفظ ادب وغرض احتراز از وقوع مردم در شك باید آنرا حادث نگوییم، گرچه مراد قائل، کلام لفظی باشد اما اگر در مقام تعلیم سخن زده میشود با کمال احتیاط خصوصیات کلام لفظی را باید شرح کرد، تا فکر نشود که کلام نفسی خداوند مخلوق است. (العیاذ بالله).

اختلاف در باره، قرآن کریم از نگاه قدیم بودن یا حادث بودن به عصر امام شافعی و امام احمد بن حنبل منتهی می گردد. در عصر امام حنبل، یکعده زیاد علما درین امتحان قرارگرفتند که از آن جمله عیسی بن دینار و شعبی و احمد بن حنبل میباشند. امام احمد درین راه عذاب دید ومحکوم به دره شد تا آنکه بی هوش گردید.

معتزله می گویند قرآن کریم حادث می باشد وگمان آنرادارند که حروف و اصوات از لوازم قرآن می باشد. کلام خدا درمذهب معتزله مخلوق است ودرین باره دلائلی ارائه میکنند که از خوف طوالت صرف نظر کردیم.[1]

مولانا جلال الدین جز به اثبات هفت ایمان برای قرآن در دیگرموارد با اهل سنت کدام فرق ندارد. واین داشتن هفت معنی یا هفت مغز یا هفت سر را هیچ یك از ائمه کرام ذکرنکرده اند واز خصوصیات وی حساب میشود.

رویت الله

یکی ازقضایای مهم کلامی قضیه دیدن خدا می باشدکه آیا ممکن است یا نه؟ مولانا جلال الدین درین باره مذهب اهل سنت وجماعت را تائید میکند و می گوید که رویت خداوند به چشم ممکن است. اینست نص کلام وی: «اهل رویة عین عقل میباشند خداوند در قدمهای شان برکت اندازد. کسانیکه می گویند دیدن خداوند کریم به چشم سرممکن است دلایل زیاد دارند که در رأس آن همه دلایل این قول خدا قرار دارد:

---

(۱) ابراهیم لقانی موضوع قدیم بودن قرآن را به این بیت خلاصه کرده

وینـــزه القــرآن ای کــلامــه　　عن الحدوث و احـذرانتـقامه
فکـــل نـــص للحـــدوث دلا　　احمل علی اللفظ الذی قددلا

«وجوه یومئذ ناظرة الی ربهما ناظرة- *آنروز رخسار طایفه ای از شادی برا فروخته و نورانی است و به جمال حق می بینند*».[1] روی ها در آن روزی سوی خداوند نگران میباشند و تروتازه. امام اشعری از اصحاب حدیث چنین روایت میکند: «ان الله سبحانه وتعالی یری بالابصار کما یری القمرو لیلة البدر یراه المؤمنون و لا یراه الکافرون لانهم محجوبون عن الله قال الله تعالی: کلا انهم عن ربهم یومئذ لمحجوبون خلاصه، ترجمه، این حدیث آنست که خداوند کریم به چشم سر دیده میشود طوریکه مهتاب را در شب چهار دهم میتوان دید. این دیدار نصیب مسلمانان است نه کفار زیرا که آنها به حکم قرآن از دیدن خداوند محجوب و ممنوع می باشند.

این را هم باید در نظر گرفت که خداوند کریم به صورت و عید می فرماید که کفار از دیدار خدامحجوب اند و این دلالت به آن دارد که مسلمانان از دیدار خداوند در حجاب نمی باشند و از آن ممنوع نبوده خدا را دیده میتوانند.[2]

مولانا جلال الدین عقیده دارد که دیدن خداوند کریم به حواس ظاهری ارتباط ندارد زیرا که از نگاه حواس ظاهری میان انسان و حیوان فرق نیست. نص مولانا اینست: «ای انسان اگر تو سوای این حس ظاهری کدام حس دیگر نداشته باشی و تنها همین حس حیوانی تو باشد و بس چگونه میتوانی محل کرامت قرار گیری.» وحس مشترك میان انسان وحیوان محل اسرارشده نمی تواند.

مولانا با تمام تاکید می گوید که آزاد شدن انسان از نظر حسی ضروری می باشد وانسان باین آزادی میتواند پیش برود وی چنین اضافه میکند. کسیکه از سلطان (سیطره) حس ظاهری رهائی یافت و حقیقت انسانیت را دریافت هیچگاه اسیر صورت مادی شده نمی تواند. اگر از دیدار معنوی و روحی محروم شده باشی، اگر از مرتبه حیوانیت تا کنون خارج نشده باشی کدام تکلیف وحرج نداری زیرا که کور هستی و بالای کور هیچگونه حرج وتکلیف نیست، اما اگر قادر بدیدن روحی باشی و این ادراك را بدست آورده باشی کوشش کن تا مراد را بدست آری.

---

(۱) القیامة: ۲۳.
(۲) التحقیق التام فی علم الکلام، تألیف محمد الحسینی الظواهری، طبع قاهره، صفحه ۹۸.

وی بعدازین در باره سهم قلب در رویة خداوند سخن میزند وچنین می گوید:

جهاد اکبر جهاد با نفس است تا مطالب نفسی را مغلوب ساخت. این کار سبب میشودتا نور و صفای قلب زیاد شود ومحل تجلی انوار غیبی قرار گیرد وی میافزاید که: همه از تست و همه در وجود تو می باشد. می توانی بر خواهشت غالب و پیروز شوی و آنوقت است که می توانی انوار عالی را درك کنی. مولانا درین باب اهمیت مرشد را بیشتر میداند و چنین می گوید: مرشد کامل مطابق فرمایش: «المؤمن مرآة المؤمن - مسلمان آئینه مسلمان است» درین باره تأثیر زیاد دارد. آنچه را مولانا در باره رویة ذکر میکند با کلام صوفی معروف کلا بازی خیلی نزدیك است وی چنین می گوید: اتفاق برانست که خداوند کریم در دنیا نه به چشم ونه به دل دیده میشود بلکه بایقان دیده میشود زیرا که ایقان غایت کرامت است و از جمله، بهترین نعمت های خدا حساب می شود.این دیدار ایقانی در دنیا باید میسر نباشد ورنه میان دنیای فانی و آخرت کدام فرق نمی شود بلکه باید در بهترین جا یعنی جنت دیده شود. خداوند کریم دیدار خود را در دنیا از حضرت سیدنا موسی علی نبینا و علیه الصلاة و السلام منع کرد گفته می توانیم کسیکه نسبت بوی بدرجه پائینتر باشد یقیناً از دیدار محروم است البته در دنیا نه آخرت[1] میان کلام مولانا وکلام کلا بازی تشابه کامل می یابیم به اندکی فرق و اینست که: جلال الدین مولوی استطاعت را از حس بکلی نفی میکند ومی گوید حس ظاهری مشترك میان انسان وحیوان چگونه میتواند خدا را ببیند، اما علامه کلا بازی نقصان را در حس نمی بیند بلکه می گوید عادت خداوند کریم باین رفته که انسان به حس ظاهری نتواند خدا را مشاهده کند نه آنکه عاجز است.

مولانا درین باره میگوید که بیداری دل مسلمان و صفائی آن از غل وغش یگانه وسیله، دیدن خدا است اما رویت در دنیا میسر نمی شود بلکه در آخرت صورت میگیرد.وی درین باره چنین دلیل را ذکر کرده است: روح متعلق با اوهام در یك زاویه قرار می گیرد که ازحس و ادراك بعید است. آیا نمی بینی که حس ظاهر چشم به

---

(۱) التعرف لمذهب اهل التصوف الکلابازی ص ۱۰۷

کمترین مانع چون قرار گرفتن یك موی در چشم از دید باز می ماند؟ هرگاه حس ظاهر چشم چنین باشد آیا احساس روح یا احساس متعلق به روح چگونه خواهد بود؟ یقیناً به کمترین مانع متأثر می شود. وی پس ازآنکه میگوید دیدن خدا ممکن است امانه باین حسیکه ما بآن اعتماد داریم وی صلاحیت منفعل و قابل را ضرور می داند لذا افراد بشر صلاحیت این دیدار را از آن جهت ندارند که ماده، انفعال و قوة قبول آنها ناقص است. خداوند کریم بجواب حضرت سیدنا موسی علی نبینا و علیه الصلاة و السلام که رویت خدا را خواست چنین گفت: «لن ترانی - مرا دیده نمی توانی) و نه گفت: (لن اری - من دیده نمی شوم) ازین چنین معلوم می گردد که عجز را در بیننده ثابت ساخته یعنی بیننده این صلاحیت را ندارد نه اینکه من دیده نمی شوم. مولانا درین باره قصه ای را ذکر میکند:

شخصی از حضرت سیدنا عیسی علی نبینا وعلیه الصلاة و السلام تقاضاء کرد تا برایش اسم اعظم را بیاموزد که بتواند توسط آن مرده ها را زنده کند حضرت عیسی علی نبینا وعلیه الصلاة و السلام پاسخ داد که این کار به نفع تو نیست. همینکه اصرار نمود حضرت عیسی علی نبینا وعلیه الصلاة و السلام برایش اسم اعظم را تعلیم کرد و با وی سوی مقبره رفت وآن اسم را قرائت کرد همان بودکه شیر سیاه با قوةعظیمی برخاست و آن شخص را به چنگال خویش زد و هلاك ساخت.[1]

ازین قصه چنین معلوم می گردد که به عقیده، وی نقصان در قابل است، هرگاه این مانع ازقابل بر داشته شود و روح از جسد مجرد شود رویت خداوند ممکن میشود.

این را هم باید تذکر دهیم که مولانا جلال الدین در باره، منکرین رویت خداوند چیزی نگفته است و باید در آن باره اندکی توضیحات داده شود:

معتزله منکر دیدار خدا می باشند و به این آیه استدلال میکنند: «لاتدر که الابصارو هویدرك الابصار و هو اللطیف الخبیر- *او را هیچ چشمی درك نمی کند و حال آنکه او بینندگان را مشاهده می کند و او نامرئی و به همه چیز آگاه است*».[2] و می گویند این آیت

---

(۱) مثنوی، دفتر دوم، صفحه ۱۷۰　　　　　　　　(۲)الانعام: ۱۰۳.

درمقام مدح ذکر شده وپس از آیة «ذلکُم الله ربکم لااله الا هو خالق کل شی- *این است وصف پروردگار شما که خدای نیست جز او و افریننده ای هر چیز اوست الایة»*.[1] ذکر شده و پس صفت لطیف بودن و خبیر بودن ذکر شده اگر دیدن خدا ممکن میبود این قول خدا که: لا تدرکه الابصار - مقید نمی شد، وهم اگر دیدار خدا در روز آخرت ممکن باشد این قول خدا بطور قضیهء کلی صدق نمی کرد زیرا که ازین قول خدا نفی کلی دیدن خدا ثابت می گردد چه در دنیا و چه در آخرت. در جواب معتزله باید چنین گفت: ادراک چیزی وروبت چیز دیگری است خداوند کریم ادراک خویش را نفی کرده نه رویتخود را، ادراک عبارت است از آنکه خدا را ببینیم با احاطه به تمام جوانب مرئی (دیده شده) و این ادراک نسبت به رویت خاص است زیرا که رویت عبارت از دیدن عام است که احاطه بر مرئی باشد یا نباشد، و نفی خاص یعنی ادراک مستلزم نفی عام یعنی رویت شده نمی تواند هرگاه از رویت و دیدن خدا حرف می زنیم این معنی ادراک را ندارد و ادراک بمعنی خاص در محل مدح بحال خود می ماند. از نگاه محاوره میتوان گفت دیدم اورا و در کش نکردم یعنی تنها دیدن صورت گرفت واحاطهء در میان نیامد.

به جواب اینکه لاتدرکه الابصار قضیهء کلیه است وباید شامل دنیا و آخرت باشد یعنی نه در دنیا و نه در آخرت امکان درک باشد، باید این قول را بگوئیم: لا تدرکه الابصاررفع ایجاب کلی می باشد و اگر آنرا به قضیهء راجع سازیم قضیه ای خواهد که بقوة رفع ایجاب کلی است ودر علم منطق چنین ثابت شده که رفع ایجاب کلی ایجاب آنرا نمیکند که سلب در میان باشد. رفع ایجاب کلی نقیض ایجاب جزئی و سلب جزئی نیست. مثلاً می گوئیم کل افراد محل فلان را ندیده ام این معنی آنرا ندارد که تمام افراد را ندیده باشد بلکه اگر بعضی (آیت لا تدرکه الابصار) الایة را دیده و بعضی را ندیده نیز این قضیه صدق می کند که کل افراد محل را ندیده ام لذا آیت «لاتدرکه الابصار، الآیه» را میتوان بدو قضیه تحلیل و تقسیم کرد. یکی (یدرکه) بعضی الابصار و دیگری (لا یدرکه) بعضی الابصار یعنی این رفع ایجاب کل را بدو

---

(۱) الانعام: ۲-۱۰.

قضیهء: ایجاب جزئی و سلب جزئی تحلیل می کنیم. بعضی اول که درك خداوند نصیب شان میشود مسلمانان و بعضی دوم که درك را نصیب ندارند ومحرومند درك کفار است. وهم آیت: «کلا انهم عن ربهم یومئذ لمحجوبون- *چنین نیست که می پندارید بلکه آنها از معرفت پروردگار شان (در پرده جهل) محجوب و محروم اند».*[1] دلالت بآن دارد که کفار از دیدار خدا محروم می باشند.

و هم ممکن است که قول خدا: (لا تدرکه الابصار) را به سالبه کلیه راجع نساخته و به سالبه مهمله راجع سازیم و این ثابت است که سالبه مهمله به قوة جزئیه می باشد. با این تذکر میتوان گفت که قول خدا (لا تدرکه الابصار) عوض آنکه مذهب اهل اعتزال را تائید کند آن را رد میکند.[2]

مولانا جلال الدین بلخی رومی علیه منکرین رویت رد میکند و می گوید: حجاب دنیا یك حجاب مادی است و درروز آخرت کیفیت کاملاً تغیر میکند و سیطره مادی و مادیات از میان میرود و پهلوی روحی قوی می شود و رویت ممکن میگردد. یکی از دلائل اهل اعتزال آنست که اگر دیدن خدای تعالی ممکن باشد باید در جمیع حالات امکان داشته باشد زیرا که جواز دیدن خدا یا راجع به ذات خدا و یا راجع به صفات خدا می باشد. ذات و صفات خداهیچگاه تغیر نمیکند هرگاه شرط متحقق شود مشروط متحقق میشود. باید اکنون خدا را دیده بتوانیم زیرا که شرایط دیدن عبارت است از: سلامت حس و بودن شی مرئی قابل رویت در حالیکه مرئی در غایت قرب و یا بعد و یا غایة باریکی نباشد، لذا هیچ مانع باید نباشد که خدا را اکنون دیده بتوانیم چون اکنون با وجود همهء شرایط نمی توانیم خدا را ببینیم معلوم است که اصلاً رویت ممکن نیست، مولانا جلال الدین درین باره چنین پاسخ میدهد و میگوید که تمام نقص وخلل در رائی می باشد نه در مرئی، خلل در انفعال وقبول است که آزاد شدن از سیطره و تسلط ظاهری که مرتبط به این دنیا میباشد سبب رویت و موصل برویت است و درین حال

---

(۱) المطففین ۱۵.

(۲) میتوان کلمه لا را برای عموم و استغراق ندانسته وراساً این قضیه را مهمله بدانیم.

قابل و منفعل صلاحیت پیدا میکند تا دیده شود[1] ومیتوان استدلال رویت را بطریق دیگر ذکر کرد و اینست که: ادراك بصر به سه چیز مربوط می باشد:

اول- آنکه بصر با مبصر مواجه شد دوم آنکه حدیقه چشم بطرف او متوجه باشد سوم آنکه پرده مانع دیدن از میان برود. طوریکه ادراك بصیرة یعنی ادراك قلبی بامور ذیل مربوط میباشد: توجه بطرف مطلوب، خوب متوجه ساختن عقل بطرف آن غرض ادراکش، مجرد ساختن عقل از غفلت هائیکه بمنزلهء پرده حساب می شود[2] از کلام وی چنین واضح می گردد که وی عدم ادراك بصر را که نمی تواند مبصر یعنی خدا را مشاهده کند باین متوقف میداند تا پردهء که از کثافت ماده بمیان آمده از میان برداشته شود، زیرا که در موضعی چنین می گوید: بودن یك موی در چشم مانع احساس چشم میشود.[3]

یکی از دلائل اهل اعتزال آنست که خطاب خداوند کریم برای سیدنا موسی علی نبینا وعلیه الصلاة و السلام به جملهء (لنْ ترانی) به کلمهء لن مصدر گردیده است واین کلمه برای ابدی بودن (تایید) نفی می باشد لذا معلوم شد که این دیدن در حق حضرت موسی(علیه السلام) و در حق غیر وی یکسان غیر ممکن می باشد.

در جواب باید گفت که: کلمه لن برای تایید نبوده بلکه برای تاکید می باشد. بدلیل اینکه کلمه لن همیشه برای تایید نیست. باین قول خدا توجه شود که می فرماید: «و لن یتمنوه ابداً بما قدمت ایدیهم- *و هرگز آرزوی مرگ نمی کنند (زیرا عذاب بد) بواسطه کردار بد خود در اخرت برای خویش مهیا کرده اند*».[4]

یعنی کفار نظر بعملی که کرده اند هرگز آرزوی مرگ را نمی کنند درین جا کلمهء لن با کلمهء ابداً یکجا ذکر شده که ازآن تاکید معلوم میشود نه تایید. زیرا که کفار آرزوی مرگ در روز آخرت می داشته باشند. اگر بالفرض قبول کنیم که کلمه (لن) برای

---

(۱) اصل نص مولانا قبلاً گذشت.
(۲) المواقف العلامة لایجی جلد اول صفحه ۱۲۶ و ۵۰۹- الهامش للقاضی عبدالله بن عمر البیضاوی.
(۳) اصل نص قبل ازین تذکر رفت.
(٤) البقره : ۹۵

تایید باشد. باید گفت که نفی رویت بصورت تایید سبب نفی صحت رویت شده نمی تواند دیگر دلیل معتزله، اینست که خداوند کریم چنین فرموده است: «و ما کان بشران یکلمه الله الا و حیاً او من وراء حجاب- *و از رسولان هیچ بشری را یارای آن نیست که با خدا سخن گوید مگر به وحی یا از پس پرده غیب عالم یا رسولی (از فرشتگان عالم بالا) فرستد تا به امر خدا هرچه او خواهد وحی کند».*[1] او یرسل رسولاً فیوحی... الایة»[2] درین قول خدا مشاهده می کنیم که دیدن را در وقت سخن گفتن نفی و سلب کرده و سخن گفتن خدا را به یکی ازین وجوه باثبات رسانده و تمام این وجوه و این طرق مستلزم عدم رویت می باشد در وقت کلام. هرگاه در وقت سخن گفتن این عدم رویت صورت گیرد در وقت عدم سخن گفتن عین شکل است یعنی رویت و دیدن ممکن نیست. در جواب باید گفت که این وجوه را کاملاً نمیتوان وجوه و طرق و راه های عدم رویت گفت که مذهب معتزله را تائید کند زیرا که درین وجود وحی نیز قراردارد و نمی توان در باره، وحی بگوئیم که درآن نیز عدم رویت می باشد زیرا که ممکن است وحی بصورت مشافهه باشد. وحی یك کلام است که به سرعت شنیده می شود که برابر است که متکلم از سامع پنهان یا محجوب باشد یا نه؟[3] اینرا هم نا گفته نمی گذاریم که موضوع کلامی مولاناجلال الدین بلخی ایجاب آنرا می کند تا کتابی مشتمل برمجلدات درین باره تألیف شود زیرا که مولانا عادت دارد که در هر موضوع یا صراحتاً و یا اشارتاً یك موضوع عقیدوی را ذکر میکند. این را هم باید در نظر بگیریم که مولانا برعلاوه آنکه درموضوعات عمومی و موضوعاتیکه کلامی بوده ودیگران نیز در آن بحث کرده اند بصورت اختصامی بحث های مفید وکلامی نیز دارد که دیگر متکلمین در آن باوی اشتراك نکرده اند که از آن جمله موضوعات ذیل یادآوری میشود:

موضوع معجزات

در باره، معجزات، نظر اختصامی مولانا اینست که معجزات موجب ایمان شده نمی تواند زیرا که معجزات دشمن را مغلوب یا ساکت وعاجز می سازد آنچه سبب ایمان

(۱) الشوری: ۵۱

(۲) المواقف العلامه لایجی، جلداول ۵۰۹

(۳) المواقف العلامه لایجی، جلد اول، ص ۵۰۹

در قلب مؤمن میشود همانا مناسبت روحی است و نور است. معجزه عجز می آورد وشخص مغلوب وعاجز هیچگاه دلش برای قبول حق انشراح نمی یابد تا آنکه همان نور مخصوص از طرف خدا نصیبش نگردد.[1] وی می خواهد بگوید که قهر و انفتاح باهم متباین و متضاد می باشند ایمانیکه سبب انشراح و کشایش قلب می گردد ایمانیست که در آن خضوع و اراده وجود داشته باشد واز آن لذت بگیرد. ازین لحاظ میتوان گفت که مولوی جلال الدین از تأثیر معجزه منکر نیست اما معجزه را در راه انشراح قلب وآوردن ایمان کافی نمی داند بلکه این انشراح و این نور بر علاوه معجزه باسباب و عوامل دیگر وابسته می شودکه نمیتوان از آن در راه ایمان انکار کرد وآنرا نا دیده گرفت.

موضوع اثبات وجود خدای توانا

مولانا در راه اثبات وجود خدای تعالی، قدمهای ثابتدارد که نخواسته درین راه کاملاً پیرو دیگران باشد وی با تمام بساطت چنین می گوید:

تو قلم را مشاهده میکنی اگر دستی را که حرکت دهنده قلم باشد نبینی ویا رسیدن تیر را به هدف مشاهده کنی لکن شکار چی را نه بینی یقناً دستی ومحرکی درمیان است. لذا باید گفت که نفوس موجودست اما مؤجد آن دیده نمی شود.[2] باید دانست که حرکت قلم دلیل وجود دست محرك می باشد. هرگاه آواز آب راشنیدی بدان دلالت میکند که محرکی درمیان است هرگاه درختها را در حرکت واهتزاز دیدی یقیناً بادی وجود دارد. اگر قدرت نداری که محرك اصلی را مشاهده کنی باید بوجود محرك و مؤثر از مشاهده اثر استدلال کنی هرگاه جسمی حرکت میکند یقیناً روحی وجود دارد که آنرا حرکت میدهد هرگاه نور آفتاب را مشاهده کنی باور کن که نور دهنده وگره نوری درمیان است که سبب این همه نور می گردد.[3] نظام مرتب کائنات که در آن کدام تغیری رخ نمی دهد این همه دلیل بر وجود واجب تعالی می باشد. خداوند کریم در

(۱) مثنوی، دفتر اول، صفحه ۱۸۰ وبعد از آن
(۲) مثنوی، دفتر دوم، صفحه ۷۰
(۳) مرجع سابق

باره، این نظام خاص چنین می فرماید: «**لا الشمس ینبغی لها ان تدرك القمر ولا اللیل سابق النهار و کل فی فلك یسبحون**- *نه خورشید را شاید که به ماه فرارسد و نه شب به روز سبقت گیرد و هریك به مدار معینی شناورند*».[1] اگر قدرت تو نمی تواند تا دیگر اسرار خدا را مشاهده کنی باید در نظام آفتاب و ماهتاب و ستاره ها و سیر شب وروز بدقت مشاهده کنی که با نظم خاص حرکت خویش را تعقیب میکنند. کواکب حرکت خاص خود را دنبال میکند و ابر براهی میرود و سبب باران میشود که خداوند در آن موضع امر میکند.[2]

وی در مؤلفات خویش دلائلی ذکر میکند که از خلال آن چنین معلوم می گردد که از مصنوع بصانع و از مخلوق بخالق استدلال میکند.

موضوع اثبات معاد وحشر اجساد

مولانا جلال الدین درین باره عقیده دارد که حشر اجساد حق است، وی درین باره مخالف کسانی می باشد که به حشر اجساد قائل نبوده و حشر ارواح را عقیده دارند. اینست نص کلام او: هر بنا مسبوق بخراب میباشد و هر اثبات مسبوق به محو است. انسان همینکه می خواهد آب را استخراج نماید زمین را حفرمیکند و زارع برای فلاحت و زراعت زمینی را اختیار می کند که در آن زراعت وگیاه نباشد[3] وی می خواهد بگوید که خرابی پی خویش آبادی و پی خویش همان شکل اولی را دارد طوریکه باید قبل از خراب باشد، جسم خراب می شود و اخیراً آب به همان حالت اولی خویش بر می گردد، از نظریات متعدد وی چنین هویدا است که نظر وی بمرگ خلاف نظر دیگران (عامة الناس) می باشد. وی مرگ را به بد فالی نمیگیرد و مرگ را پایان یك حیات با سعادت نمی داند بلکه مرگ را مقدمه، برای یك حیات ابدی می پندارد آبادی پس ازخرابی متحقق می گردد و گنج مدفون در قعر زمین آنوقت بدست می آیدکه زمین حفر گردد، هرگاه خانه را مشاهده کنی که مالکش می خواهد آنرا خراب کند یقین داشته

(۱) یس: ٤٠　　(۲) مثنوی، صفحه ۲۷۱　　(۳)مثنوی، دفتر چهارم، ص ۲۰۰

باش که وی تصمیم جدیدی برای آبادی آن دارد، خداوند کریم اجسام را خراب میکندتا آنها را از جدید بناء و تعمیر کند. خداوند یك نعمت را از انسان سلب نمی کند تا بجایش نعمت بهتری ندهد. جسم را خراب میکندتا روح جدید را بحیث لباس تازه بپوشد.

از کلام وی این هم بخوبی واضح می شود که وی از مرگ به بسیار خوبی و خوشی استقبال میکند ومرگ را بحیث یك مقدمه برای زندگانی با سعادت میداند.البته این نگاه کسیکه مرگ را استقبال میکند از ایمان وایقان او سرچشمه می گیرد. کافر حیات ابدی خویش را بدست خودش خراب کرده و بفحوای حدیث: (کل مولود یولد علی فطرة الاسلام ثم ابواه یهودانه او ینصرانه او یمجسانه) بمقتضای فطرت سلیم و پاك عمل نکرده است و ازین نگاه خود را خراب و به فنا سوق داده است. مولانا در جای دیگری چنین می گوید:

چرا از مرگ ترس داری؛ مرگ یك انتقال از یك مرحله بمرحلهء دیگر است. یك لباس را میکشی و لباس دیگر می پوشی همینکه اصرار داری تا به یك حالت باقی بمانی در حقیقت ترا از رسیدن بدرجات اعلی باز میدارد. آنوقت به بقاء میرسی که فناء را بپذیری، مرگ یگانه راه رسیدن بحیاتیست که در آن خوف و حزن وجود ندارد. وی مرگ مؤمن را بار بار سبب اطمینان گفته در موضعی پیرامون این مرگ چنین میگوید:

میان مرگ تا مرگ فرق است،موت عارف وموت جاهل و عوام الناس فرق دارد، عارفین از مفارقت جسد کدام غمگینی ندارند و با تمام خوشحالی از مرگ استقبال میکنند. آنها عقیده دارند که مرگ برای آنها یك نجات و پیروزی می باشد. بادیکه بقوم هود فرستاده شد برای مؤمنان نعمت و برای کفار عذاب بود. مرگ نیز برای کفار زهر وشقاوت و محرومیت وبلاء است و برای مسلمانان نسیم و کوثر و سلسبیل می باشد. خداوند کریم درین باره چنین فرموده (فاما ان کان من المقربین فروح و ریحان و جنة نعیم و اما ان کان من المکذبین الضالین فنزل من

حمیم وتصاية جحیم). [1]

موضوع جبرو اختیار

قبلاً نظر مولانا را در باره قضیهء جبر و اختیار یاد کردیم، درینجا نظری را تذکر میدهیم که از نظریات اختصاصی اومی باشد و اینست که: اختیار را در انسان و حیوان ثابت میکند و میگوید حیوان نظر به طبیعت حیوانی خویش این اختیار را میداند و می افزاید که هرگاه سگی را به سنگ بزنی سوی تو هجوم می اورد، و نمی خواهداز سنگ انتقام بگیرد. هرگاه شتربانی شتر را بزند شتر بر انسان حمله میکند ومتوجه آله ای نمی شود که توسط آن مضروب شده. وی پس ازین توضیح، در باره شعور حیوان باینکه فاعل غیر از آلت می باشد که مجبور گفته میشود و همین شعور سبب تصرفات وی میگردد و هم چنین اضافه میکند:

خیلی عار وشرم است ای انسان عاقل که انسان را مجبور بدانی و نسبت به تو درین باره حیوانات پیش قدم باشند:حیوان به شعور خویش در هر حالت، اصل کار را میداند[2]

در موضع دیگر چنین می گوید: انسان حقیقت را در بارهء جبر می داند اما بغرض مصلحت و خواهش خویش از آن تجاهل می کند، و بآن ماند که روزه گیرنده بداند که صبح صادق طلوع کرده اما با آنهم دروازه را می بندد ودر اکل و شرب ادامه می دهدو می گوید هنوز صبح نشده است.

چون موضوع جبر واختیار در مؤلفات مولوی جلال الدین بلخی (رحمة الله علیه) باشکال مختلف مورد توضیح قرار گرفته اینك بعضی اقوال او را تذکر می دهیم تامعلوم گردد که در توضیح جبر واختیار براهی رفته که دیگر متکلمین رفته اند و یا از خود نظر بخصوص دارد؟ و آیا مطابق عادت همیشگی از رموز تصوفی درین بحث

(۱) مثنوی دفتراول - و اية دريه ازسورة واقعه: ۸۸ می باشد
(۲) مثنوی بیت شماره٤٦٣ و فیه ما فیه صفحات ۸۱-۸۰

کار گرفته و یا صرفاً راه کلامی را دنبال کرده است؟

در جملهء اقوال وی اینك یك سلسله از گفتارش نقل می شود:

طفل بادایه نه استیزد و لیك   گرید او گرچه نه بدداند نه نیك
ما چوچنگیم و تو زخمه می زنی   زاری از مانی تو زاری می کنی
ما چونائیم و نوا در ماز تست   ماچو کوهیم و صدا در مازتست
ماچو شطرنجیم اندر برد و مات   برد و مات مازتست ای خوش صفات
ما که باشیم ای توما را جان جان   تاکه ما باشیم با تو درمیان
ما عدم هائیم توهستی نما   تو وجود مطلقی فانی نما
ما همه شیران ولی شیر علم   جمله شان از باد باشد دمبدم
جمله شان از باد و نا پیداست باد   جان فدای آنکه نا پیداست باد
باد ما و بود ما از داد تست   هستی ما جمله از ایجاد تست
لذت هستی نمودی نیست را   عاشق خود کرده بودی نیست را
لذت انعام خود را وامگیر   نقل و باده، جام خود را وامگیر
وربگیری کیست جستجو کند   نقش با نقاش چون نیرو کند
منگر اندر ما مکن در ما نظر   اندر اکرام و سخای خود نگر
ما نبودیم و تقاضا مان نبود   لطف تو نا گفتهء ما می شنود
نقش باشد پیش نقاش و قلم   عاجز و بسته چو کودك در شکم
پیش قدرت جمله خلق بارگه   عاجزان چون پیش سوزن کار گه
گاه نقش دیو وگه آدم کند   گاه نقش شادی و گه غم کند
دست نی تا دست جنباند به دفع   نطق نی تادم زند از ضر و نفع
توز قرآن باز خوان تفسیر بیت   گفت ایزد مارمیت اذرمیت
گر بپرانیم تیر آن کی زماست   ما کمان و تیر اندازش خداست
این نه جبر این معنی جباریست   ذکر جباری برای زاری است
گر نبودی اختیار این شرم چیست   وین دریغ و خجلت و آزرم چیست
زجر استادان به شاگردان چراست   خاطر از تدبیر ها گردان چراست
ورتو گوئی غافل است از جبراو   ماه حق پنهان شد اندر ابر او

هست این را خوش جواب ار بشنوی		بگذری از کفر و بر دین بگر وی
حسرت و زاری که در بیماری است		وقت بیماری همه بیداری است
آن زمان که میشوی بیمار تو		می کنی از جرم استغفار تو
می نماید بر تو زشتی گنه		می کنی نیت که باز آیم به ره
عهد و پیمان میکنی که بعد از این		جز که طاعت نبودم کارگزین
پس یقین گشت آنگه بیماری ترا		میبخشد هوش و بیداری ترا
پس بدان این اصل را ای اصل جو		هرکه را در دست او بردست او
هرکه اوبیدار تر پر درد تر		هرکه او آگاه تر رخ زرد تر
گر ز جبرش آگهی زاریت کو؟		جنبش زنجیر جباریت گو؟
بسته در زنجیر شادی چون کند؟		چوب اشکسته عمادی چون کند؟
کی اسیر حبس آزادی کند؟		کی گرفتار بلا شادی کند
چون تو جبر اونمی بینی مگو		و رهمی بینی نشان دید کو؟
در هر آن کاری که میلت نیست خواست		خویش را جبری کنی کاین از خداست
انبیا درکار دنیا جبرینند		کافران در کار عقبی جبرینند
انبیا را کار عقبی اختیار		جاهلان[1] را کار دنیا اختیار
کافران چون جنس سجین آمدند		سجن دنیا را خوش آئین آمدند
انبیا چون جنس علیین بدند		سوی علیین به جان و دل شدند[2]

درین ابیات مشاهده میشود که نظر بخصوص خویشرا در مورد جبر و اختیار اظهار کرده و میلان طبیعی را معیار قرار داده است و میگوید آنچه خلاف میل باشد چون کار دنیا برای انبیا و کار عقبی برای کفار، در آن جبر وجود دارد و در صورت تمایل اختیار است زیرا کار عقبی برای پیامبران و کار دنیا برای کافران، اما این تفسیر با توضیح جبر و اختیار که در علم کلام وارد است و علماء در آن مورد تحقیقاتی کرده اند موافقت کامل ندارد زیرا که مولانا جبر را در مثال گذشته بمعنی عدم رضا و اختیار را بمعنی رضا استعمال کرده و این اراده در کتب کلام وجود ندارد اگر مثال را

(۱) در نسخه دیگر کافران آمده.		(۲)مثنوی، دفتر اول، صفحه، ۱۵

مطابق اقوال متکلمین مورد توضیح قرار دهیم خواهیم گفت: کار دنیا برای انبیا چون از اراده نشأت کرده اختیاری گفته میشود نه اجباری و هکذا کار عقبی برای کفار گرچه منشاء رضا ندارد ولی منشاء اراده دارد طـوریکه مولانا اراده و رضا را از هم فرق کرده و آن را قبلاً تذکر دادیم. مولانا در جای دیگری باز هـم این در را میکوید و چنین میگوید:

یك مثال ای دل پی فرقی بیار		تا بدانی جبر را از اختیار
دست کان لرزان بود از ارتعاش		وانکه دستی را تو لرزانی زجاش
هر دو جنبش آفریده حق شناس		لیك نتوان کرد این با آن قیاس
زین پشیمانی که لرزا نیدیش		چون پشیمان نیست مرد مرتعش
مرتعش راکی پشیمان دیده ئی		بر چنین جبری چه برچسپیده ئی[1]

با ملاحظه این ابیات میتوان گفت که تفسیر جبر درینجا با تفسیر گذشته فرق دارد زیرا که درین ابیات اراده را منشاء اختیار وعدم اراده را منشاء جبر دانسته نه رضا و عدم رضا را؛ طوریکه در ابیات قبلی تذکر داده است. حرکت دست مرتعش متکی به اراده نیست و حرکت شخص سلیم که مرض ارتعاش ندارد متکی به اراده است لذا اول جبری و دوم اختیاری است و این تعبیر با اقوال متکلمین در توضیح جبر و اختیار موافق است و با این تفسیر کار دنیا را برای انبیا چون متکی به اراده است اختیاری می دانیم نه اجباری.

این هم قابل تذکر است که مولانا جبر عامه را از جبر خواص فرق کرده و در جائی چنین می گوید:

ور بود این جبر، جبر عامه نیست		جبر آن اماره ء خود کامه نیست[2]

لذا اگر جبر و اختیار را با نظرداشت اقوال مولانا تعریف کنیم نمی توانیم یك تعریف را درمیان آریم طوریکه دانشمندان گفته اند: جبر عبارت است از ضرورت حتمی

(۱) دفتر اول، صفحه ۳۲- دفتر اول صفحه ۳۱.
(۲) مولوی و جهانبینی ها، تألیف محمد تقی جعفری، ص ۱۶۷.

میان عوامل کار که علت است و خود کار که معلول آن میباشد. اختیار را چنین تعریف کرده اند: (نظارت و سلطهء شخصیت بر هر دو قطب مثبت و منفی کار)، لذا به تفسیر مولانا برای جبر عامه یك تعریف و برای جبر خواص تعریف دیگر است و هم اختیار در دو حالت دو تعریف دارد.

جبر عامه از نظر مولانا عبارت است از ناتوانی شخصیت از نظارت و سلطه بر دو قطب مثبت و منفی کار- و جبر عالی عبارت است از وابستگی همهء بود و نمود های جهان هستی که انسان هم جزئی از آن است، بخداوند بزرگ. این جبر را از سلطه مطلق خداوند و احاطهء قیومی او ناشی میداند[1] و این معنی جبر را درین بیت مشاهده می کنیم که می گوید:

ما که باشیم ای تو ما را جان جان   تا که ما باشیم با تو درمیان

و این جبر با فناء تصوفی و جذبه و وجد ارتباط دارد و اراده این مفهوم در پرتو انوار تصوف ساحه را بر اختیار تنگ ساخته همه را سوی جبر می کشاند اما نه آن جبر منفی بلکه جبر تسلیم و سلب قدرت در برابر قدرت کل و جبر ادراك حقایق در پرتو وحدت الوجود.

اختیار هم از نظر مولانا بدو نوع است: نخست اختیار بمعنی حرکت مطابق تمایلات و این اختیار را میتوان درین گفتار مولانا مطالعه کرد:

اشتری هم لاغر و هم پشت ریش   ز اختیار همچو پالان شکل خویش

این کژاوه گه شود این سوگران   آن کژاوه گه شود آن سوکشان

بفگن از من حمل ناهموار را   تا ببینم روضهء انوار را[2]

دوم اختیار عالی و یا اختیار تصوفی که از رشد و نزدیکی بخدا سرچشمه میگیرد به این معنی که هر اندازه انسان با اعمال حسنه بخدا نزدیك می شود از اختیار که یکی از صفات پاك الهی میباشد بیشتر برخوردار میگردد؛ این نوع اختیار کاملاً

(۱) مثنوی، دفتر ششم، صفحهء ۳۵۵.
(۲) مولوی و جهانبینی ها، تألیف محمد تقی جعفری ص ۱۶۷.

یك امر روانی بوده و مخصوص یك عده افراد خدا جوی میباشد.

مولانا در حال توضیح مفهوم جبر و اختیار متوجه می گردد که یك عده افراد شاید چنین تصور نمایند که حقیقت واقع جبر است و اختیار درمیان نیست و به یك طرف میلان نمایند و حد اعتدال را از دست دهند. برای رفع این اشتباه چنین میگوید که انسان در وقت بیماری بیاد خدا میافتد و توبه و استغفار را بر زبان جاری میکند. از زشتی گناهانیکه مرتکب شده خجالت میکشد و نیت میکند که اگر ازین بیماری صحت یابد هیچگاه از راه، انحراف نمی ورزد:

آن زمان که می شوی بیمار تو — می کنی از جرم استغفار تو
می نماید بر تو زشتی گنه — میکنی نیت که باز آیم بره
عهد و پیمان میکنی که بعد ازین — جز که طاعت نبودم کار گزین

این خود دلیل بر آنست که انسان در ضمیر خود احساس اختیار میکند و عقیده دارد که انسان دارای اختیار است. ممکن است این حالت مخصوص یك عده افراد نبوده بلکه همهء افراد به شمول کسانیکه قائل به جبر مطلق میباشند چنین حالتی را هنگام بیماری دریابند و در آن حال با مراجعه به ضمیر خویش احساس اختیار کنند و این اراده را ثبت نمایند که اگر صحت یابند دوباره بگناه رو نمی آورند.

قرآن کریم از چنین اراده اما در حالت دیگر غیر از بیماری تذکر داده است این حالت وقت مشاهده احوال قیامت است که کفار می گویند: «**أو نرد فنعمل غير الذي كنا نعمل**- *و بار دیگر به دنیا بر می گشتیم که غیر ازین اعمال زشت به اعمال صالحی می پرداختیم.*»[1] ای کاش بار دیگر بدنیا برگردانیده شویم تا کنیم غیر آنچه کرده بودیم و این گفتار کفار دال بر آنست که آنها در زندگانی دنیا دارای اختیار بوده و عقیدهء آنها بر آنست که ازین اختیار استفاده مثبت نکرده اند ولی اگر بار دیگر شانس باز گشت را بدنیا بیابند همان اختیار را در راه خیر بکار خواهند برد.

مولانا موافق بمذهب اکثر اشاعره چنین عقیده دارد که انسان میان جبر و اختیار

(۱) سوره الاعراف: ۵۳.

قرار دارد و هیچگاه نمی توان او را یکطرفه حساب کرد اینست گفتار او:

فعل حق و فعل ماهر دو ببین　　　فعل ما را هست دان پیداست این
گر نباشد فعل خلق اندر میان　　　پس مگو کس را چرا کردی چنان
خلق حق، افعال ما را مؤجد است　　　فعل ما، آثار خلق ایزد است
لیك هست آن فعل ما مختار ما　　　زو جزا، گه نار ما گه یار ما

همینکه جزا مرتب به افعال و اعمال بنده است این خود دلیل بر اختیار میباشد.

مولانا برای توضیح مطلب بار دیگر این در را می کوید و چنین می گوید:

اختیاری هست ما را در جهان　　　حس را منکر نتانی شد عیان
اختیار خود ببین جبری مشو　　　ره رها کردی به ره آکج مرو

این جاست که لهجهء مولوی را در مورد جبر و اختیار کاملاً صریح می یابیم و جبری شدن را از نظر او گمره شدن میدانیم، و نیز می گوید که:

این که فردا این کنم یا آن کنم　　　این دلیل اختیار است ای صنم

مولانا در جای دیگر چنین میگوید که انسان در امور ممکن تردد میداشته باشد نه در امور محال. همینکه انسان متردد است درینکه این کاررا انجام دهم یا ندهم این خود دلیل اختیار است زیراکه از ساحهء اختیارش هیچگاه تردد نمی کند و نمی گوید که مترددم میان این دو که در امور خارج ازساحهء اختیارش هیچگاه تردد نمیکند و نمی گوید که مترددم میان این دو که در هوا پرواز کنم یا کوه را به یك دست بردارم زیرا که این هر دو از جمله قدرت واختیارش بیرون است لذا تردد در کاری میداشته باشدکه تحت اراده واختیار او قرار گیرد.

در تردد مانده، اندر دو کار　　　این تردد کی بود بی اختیار
این کنم یا آن کنم کی گوید او　　　که دو دست و پاش بسته است ای عمو
هیچ باشد این تردد بر سرم　　　که روم دربحر یا بالا پرم
پس تردد را بباید قدرتی　　　ورنه آنخنده بود بر سبلتی[1]

(۱) سبلت: بروت، سوی پشت لب مرد.

مولانا در بیان موضوع جدی تر صحبت می کند وچنین میگوید:

سنگ را هرگز نگـــوید کس بیا　　وزکلوخی کس کـــجا جوید وفا

آدمی را کس نگـــوید هین بپر　　یا بیا ای کور درمـــن درنـــگر

اخـــتیار اندر درونـــت ساکـــنست

تا ندید اویوسفی کف را نخست[۱]

سعدی رحمة الله علیه درین مورد چنین می گوید:

گرش ببینی و دست از ترنج نشناسی　　روا بود که ملامت کنی زلیخا را

مـولانا خوب فـهـمـیده بودکـه یکعـده افـراد از راه مـجـبـور بودن وعـقـیـده بـه جبر،میخواهندخویشتن را ازملامتی خلاص کنند لذا مکرراً موضوع اختیار را مورد بحث قرار میدهند و اصرار دارد که اختیار مراد تکلیف است و چنین میگوید:

امر ونهی و خشم وتشریف وعتیب[۲]　　نیست جز مختار را ای پاك جیب

سنگ را هرگز نگـــوید کـس بیا　　وزکلوخی کـس کـجا جـوید وفا

مولانا بصراحت معتقدین بر جبر را مورد ملامت قرار میدهد و چنین می گوید:

جمـــلهء عـــالم مقـر دراختـــیار　　امـــر ونهـــی این بیـــاروآن مـــیار

او همی گوید که امـــر ونـــهی لاست　　اختیاری نیست، وین جمله خطاست

مولانا آرزو دارد تا دلایل ثبوت اختیار را بعبارت مختلف توضیح نماید لذا می گویدکه قرآن مشتمل است بر امر ونهی اما اگر انسان بسان سنگ مجبورمحض باشد نمی توان موردامر ونهی ووعد و وعید قرار گیرد خداوند که خالق کائنات است هیچگاه انسان را بدون اراده و اختیار مورد تکلیف قرار نمی دهد اینست کلام مولانا:

---

(۱) بیت اخیر اشاره بقصهء حضرت یوسف علیه السلام است که بدیدن او ملامتگران زلیخا دست های خود را بریدند، *فلماً راینه اکبرنه وقطعن ایدیهن و قلن حاش لله ما هذا بشراً ان هذا الا ملك کریم .»*
(سوره یوسف)

(۲) عتیب: آستانه، در گاه.

زانکه محسوس است ما را اختیار		خوب می آید براو تکلیف کار
درك وجدانی بجای حس بود		هردودریك جدول ای غم میرود
نغزمی آید بر او کن یا مکن		امر و نهی و ماجراها و سخن
جمله قرآن امر ونهی است و وعید		امر کردن سنگ مرمر را که دید
هیچ عاقل هیچ دانا این کند؟		با کلوخ و سنگ خشم وکین کند؟
که بگفتم که چنین کن یا چنان		چون نگردیدای موات وعاجزان؟
خالقی کواختر وگردون کند		امر ونهی جاهلانه چون کند؟

اینجاستکه استدلال مولوی را در نفی جبر ازقویترین استدلال هایی میيابیم که درین مورد ارائه گردیده است. حالت خجالت و شرمساری که از ارتکاب گناه برانسان عارض می گردد این خود دلیل بر آنست که اختیار در میان بوده و همینکه این اختیار را در راه منفی بکار برده و جداناً شرمنده و مضطرب است، اینست فرمایش مولوی:

زاری ما شد دلیل اضطرار		خجلت ما شد دلیل اختیار
گر نبودی اختیار این شرم چیست؟		وین دریغ وخجلت و آزرم چیست؟

بلی! شریعت مقدس اسلام، تکلیف مسلمانان را واضح ساخته وآنها را بوعده و وعید متوجه گردانیده است و این تکلیف رامحققین علم کلام در حالت اختیار میدانند. استدلال مولوی برای ثبوت اختیار درانسان ورد برکسانیکه اهل جبرند باین قدر انجام نمیگردد که دلایل علمی را در میان آرد بلکه ساده حرف میزند و خیلی عام فهم میگوید که این احساس اختیار و درك، عامل اصلی مخصوص انسان نبوده حیوان نیز مختار را از غیرمختار فرق میکند، هرگاه شتربانی شتر رابچوب میزند و شتر قصد انتقام داشته باشد هیچگاه چوب را مورد زجرقرار نمیدهد زیراکه میداند چوب مجبور وبه اراده وحرکت شتربان حرکت کرده اصل عمل اختیاری ازشتربان سرچشمه گرفته است.

گر شتربان اشتری را می زند		آن شتر قصد زننده می کند
خشم اشتر نیست با آن چوب او		پس ز مختاری شتر برده است بو
همچنین گر بر سگی سنگی زنی		برتو آرد حمله گردی منثنی[1]

(۱) .شنی: ضعیف، ناتوان و عاجز.

سنگ را گر گیرد ازخشم تو است چون تو دوری و ندارد بر تو دست
عقل حیوانی چو دانست اختیار این مگو ای عقل انسان شرمدار!

مولانا در دفتر پنجم قصه ای را می آورد و چنین می گوید که شخصی در باغ رفت دید که دزدی بالای درخت مشغول خوردن وکندن میوه است این شخص دزد را مخاطب قرار داده گفت: مگر شرم نداری که مرتکب چنین عمل زشت می شوی؟ دزد در جواب گفت: دست از خدا، مال از خدا وما آلت فعل خداوند می باشیم و از خویشتن کدام اختیار نداریم، مالك باغ او را فرا خواند و چنان زجرش داد که فریاد کشید و گفت: از خدا نمی ترسی که مرالت میکنی؟ او جواب داد: چوب از خدا و ما آلت فعل خداییم و از خویشتن کدام اختیار نداریم. دزد فوراً از عقیده به جبر توبه کرد و به اختیار اقرار نمود:

گفت توبه کردم از جبر ای عیار اختیار است اختیار است اختیار

ازخلال همه‌ء ابیات که در باره‌ء جبر واختیار تذکر داده است چنین واضح میگردد که مولوی اصلاً بمذهب معروف مرتبه اعتدال میان جبر و اختیار عقیده دارد، و همان قضیه‌ء معروف را می پسندد که ازبعضی علماء کلام چنین روایت شده است که: (لاجبر و لاتفویض بل امر بین الامرین) و این همان مسلکیست که اکثر علماء کلام آن را پذیرفته اند و این روش را جهت تثبیت مذهب خویش ورد آراء افراطی و تفریطی در پیش گرفته وآن را طوری تلقین میکند که عقل می تواند آن را بپذیرد بدون آنکه دچار دهشت و دو دلی و تردد گردد.

عقیده مولانا در باره علاقه پیامبر با امتش:

این موضوع نیز از همان موضوعاتیست که مولانا در ان باره نظر اختصاصی دارد، و می گوید: میان پیامبر و ضمیر امت او یك رابطه روحی وجود دارد هرگاه پیامبر حرفی بزند همان افراد امت که دارای ضمیر پاك باشند فوراً آن گفتار را مورد تائید خویش قرار می دهند و آن را صوت خالی از شك می دانند. مردم پاك دل میدانند که آواز پیامبر نسبت به آواز دیگران از قبیل فلاسفه وغیره فرق بارزیدارد. به مجرد

شنیدن آواز پیامبر، ارواح امت به سجده میروند و نیک بختان آنرا مورد اجابت قرار میدهند: و میگویند این ندای ایمانی را شنیدیم و آنرا پذیرفتیم. گرچه موضوع تماس روحی میان پیمبر با امت از جمله، موضوعات مهم کلامی حساب نشده و درین باره فصل و باب اختصاصی در علم یافته نمیتوانیم ولی با این هم ازین نمیتوان انکار کرد که روابط میان بنی و امت و ادراك اثر آن از مهمترین موضوعات عقیدوی بشمار می آید. و هم باید گفت که این موضوع اولاً بحث تصوفی و ثانیاً یك بحث کلامی میباشد. چه مولانا اسلوب خاص دارد که در بسا موارد یك موضوع تصوفی رابا موضوع کلامی یکجا ذکرمیکند، منتها آنکه به تغیر جهت نزدوی فرق میاید. در موضوع مانحن فیه "روابط پیامبر با أمت" نظر به آنکه یك علاقه روحی و معنوی گفته می شود موضوع تصوفی است و نظر به اینکه سبب ایمان و زیادت اطمینان است موضوع کلامی حساب می شود. مولانا درین باره در چندجا اظهار کرده در یکی از مواضع چنین میگوید.

کسیکه دارای عقل سلیم و طبع مستقیم باشد آن اعجازی را درك میکند که در صوت نبی مشاهده می شود و بکدام دلیل و برهان دیگر احتیاج ندارد. وی پس از ذکر این قول خداکه: (یعرفونه کما یعرفون ابناءهم- *محمد و حقانیت او را بخوبی می شناسند بدان گونه که فرزندان خود را.*»[1] قصه، معروف عبدالله بن سلام دانشمند یهودی را ذکر میکند که وی به مجرد دیدن حضرت محمد(صلی الله علیه وسلم) چنین آواز داد و گفت: اینوجه روی یك دروغ گونمی باشد. این راهم باید تذکر دهیم که در ظاهر میان دو قول مولانا جلال الدین تناقضی بنظر میرسد زیراکه در یك جا از تاثیر معجزه عدم اعتراف خویش را اظهار میکند و آنرا آنوقت سبب ایمان میداند که بانور یکجا باشد زیراکه معجزه به تنهائی خصم را خاموش میکند. اما درین جا میگوید:کسیکه عقل سلیم و طبع مستقیم دارد آن معجزه را در میکند که در آواز نبی مشاهده میشود.[2]

برای توجیه عبارت مولانا باید گفت که: مقصود وی از اعجاز درین قول که هر کسیکه عقل سلیم و طبع مستقیم دارد.... صدق است. و معنی کلام وی چنین است هر کسی...میداند که این کلام راست است و مقصودش آن اعجاز متعارف نمی باشد که

---

(۱) البقره: ١٤٦. (۲) دفتر اول، ص ٥٩.

در تعریف آن میگویند عاجز کننده وساکت کننده خصم است. و بعباره دیگر: اعجازیکه درین جا ذکر کرده مقصود از آن همان اعجازیست که انشراح و انفتاح قلب را سبب میگردد نه آن اعجاز که مخیف و مهیب است.

کلام وی درباره کلام انبیاء

مولانا پس از آنکه این موضوع را تحقیق کرده که نبوت عبارت است از وصول بغایتکمال، تا روح بشریت را از بدبختی ها نجات دهد؛ از لسان انبیاء کرام صلوات الله علیهم اجمعین چنین میگوید: ما همه طبیبان روحی و شاگردان رحمن هستیم. دریا ها در برابر ما شق گردید و از دل سنگها چشمه ها جاری شد. طبیبان جسمی مرض مردم را توسط نبض و معاینه میدانند و تشخیص میکنند اما تشخیص ما توسط خداوند است و بوحی الهی حرف میزنیم. اطباء جسد و بدن، درباره، منافع و فوائد غذا و دواء حرف میزنند و آن را بر ملا میسازند اما ما چنین میگوئیم که: ای اهل دل! اگر میخواهی به سعادت برسی، اگر آرزو داری تا از هلاکت و شقاوت رها گردی، باید بدانی که کدام عمل و خلق مفید و کدام عمل و خلق مضراست. طبیبان بدنی و ظاهری از رنگ و بوی و نبض کارمیگیرند اما دلیل ما (پیامبران) کلام و اعلام و الهام خدا میباشد. مولانا میگوید که جامعه در هرعصر ضرورت بآن دارد تا رهنما داشته باشد و رهنمای معنوی حیثیت طبیبی را دارد که امراض افرادرا معلوم میکند طوریکه طبیب بدنی امراض ظاهری را معلوم میکند.پیامبران بحیث اطباء معنوی و رهنمایان راه حق و حقیقت پیوسته سعی کرده اند تا دست مردم را بگیرند و نگذارندتا به چاه هلاکت افتند.

پیامبران میکوشند مردم را ازعذاب ابدی نجات دهند. روی این، میتوان گفت که جهان بشریت به انبیاء بیشتر احتیاج دارد تا مردم را از شر امراض روحی نجات بخشیده و نگذارند سوی هلاکت ابدی بروند. وحی الهی و تجلی حقایق سبب آن گردید تا این طائفه درعالیترین قمه‌ء[1] انسانی قرار گیرند.

---

(۱) مرتبه، عالی.

نظر مولانا درباره‌ء اسباب و علل و معلولات

پیش از آنکه نص مولانا را درباره‌ء اسباب و عقل و معلولات تذکر دهیم لازم میدانیم تا درین باره اجمالاً توضیحاتی دهیم که منشأ اختلاف متکلمین و حکماء از آن معلوم شده بتواند. قضیه‌ء علل و معلولات از مهمترین قضایائی میباشد که در آن باره دانشمندان اسلامی بحث کرده اند. حکماء میگویند که جهان تحت خضوع علت و معلول قرار دارد، معلول از علت خویش تخلف نمیکند و مسبب در بسا موارد مطاع سبب میباشد. متکلمین معتقد بمذهب اعتزال همین نظر را تائید میکنند وبدلائل ذیل اتکاء دارند: یکی از آن دلائل اینست که هر شی دارای یك خاصیت وخصوصیت جداگانه میباشد و از خصوصیت علت آنست که بوجود علت وجود معلول لازم میشود وتخلف صورت نمیگیرد. مولانا جلال الدین درین باره میگوید که علت با معلول مرتبط میباشد و سنت خداوند باین جاری گردیده که معلول از علت خویش تخلف نکند. اما گاهی بصورت خارق العاده این تخلف صورت میگیرد. خالق علت و معلول قدرت آنرا دارد که معلول را از علتش مجردسازد و مسبب را از سبب تجرید کند و غیر مربوط سازد. اینست نص کلام وی در مثنوی.

عموم احوال و حوادث مطابق سنت الهی جریان دارد اما گاهی بصورت خارق العاده برای انبیاء و اولیاء حالات عجیبی رخ میدهد. هرگاه مشاهده کنیم که اسباب مؤثرو عامل است در اغلب احوال باید این عقیده را از خود دور سازیم که قدرت خداوند عاجز و مشلول است و اراده خداوند معطل و معزول است که نمی تواند مسببات راز اسباب جدا سازد و معلولات را از علل متفك نماید.[1]

نگاه مولانا درین باره با نگاه دیگران مخالفت دارد. و هم وی چنین عقیده دارد که در زمینه اسباب پنهان وجود دارد که از نظر ونگاه ما غائب گفته می شود. البته اسباب ظاهر سبب وجود مسببات است اما امکان دارد که در زمینه اسباب پنهان و باطنی وجود داشته باشد که حالت آن نسبت باسباب ظاهری فرق کند.لذا باید گفت که سبب حقیقی و اصلی امر الهی و اراده‌ء الهی میباشد نه کدام چیز دیگر. خداوند کریم

(۱) المثنوی، ص ٤٢٧.

درین باره فرمودند: «انما امره اذا اراد شیئاً ان یقول له کن فیکون»[1]

مولانا درین باره چنین اضافه می کند: انبیاء اسباب باطنی را میدانند و آنرا طوری می بینند و مشاهده میکنند طوریکه ما اسباب ظاهری را مشاهده میکنیم و یا تحت اداره‌ء ادراك و علم خویش قرار میدهیم. انبیاء با این مشاهده اسباب باطنی، چنین عقیده دارند که سبب حقیقی و مصدر و منبع و منشأ هر عمل و کار اراده‌ء خداوند است. خداوند کریم قدرت آنرا دارد که اشیاء را از خاصیت اصلی آنها مجرد سازد. لذا اصل اراده‌ء خداوند است. لذا اصل اراده‌ء الهی امریست که نظام کائنات بآن خضوع و ارتباط داشته بالاتر از همه‌ء اراده ها قرار دارد. همین اراده‌ء خداوند است که طبیعت آتش را به سردی مبدل میسازد. طوریکه قرآنکریم در قصه‌ء حضرت ابراهیم علی نبینا و علیه الصلاة والسلام چنین خبر داده و فرموده: «قلنا یا نارکونی برداً و سلاماً علی ابراهیم...آلایه- *(پس ما به آتشی که ابراهیم را در آن افگندند) خطاب کردیم ای آتش سردو سالم باش بر ابراهیم»*.[2] از همین لحاظ میتوان گفت که اسباب ظاهری در برابر اسباب باطنی نهایت ضعیف گفته می شود، و اسباب باطنی در برابر قدرت خداوند ضعیف است.

این بحث مولوی جلال الدین بلخی رومی درباره‌ء علت ومعلول و اسباب و مسببات، تقدس اسباب را از میان میبودارد و قوة ایمان باسباب را ضعیف میسازد و میتوان گفتکه این عقیده و ثنیت (بت پرستی) اسباب است. پیامبران بر ضد همین عقیده و ثنیت اسباب، پیوسته تبلیغ کرده اند و مردم را سوی مسبب الاسباب وخالق عالم دعوت کرده اند. برای تنبیه و تعلیم مردم، خداوند کریم بدست انبیاء حوادث واتفاقاتی را بمیان آورد که از ان ضعف اسباب و قدرت مطلق الهی هویدا است. انهار جاری شد و بحر شق گردید بدون آنکه بکدام اسباب عادی اتکاء داشته باشد. این همه جهت آن بود تا جهان بشریت بداند که خداوند یگانه مالك زمام کائنات میباشد. خداوند

---

(۱) سوره‌ء یس: ۸۲. (۲) الانبیاء: ۶۹.

کریم در موضعی از قرآن کریم چنین میگوید: «وکذلك نری ابراهیم ملکوت السموت والارض ولیکون من الموقنین- *و همچنین ما بر ابراهیم ملکوت و باطن آسمانها و زمین را ارائه کردیم تا بمقام اهل یقین رسید*».[1] و در جای دیگری این مطلب را باین قول خویش اداء میکند:

«و اورثنا القوم الذین کانوا یستضعفون مشارق الارض و مغاربها التی بارکنا فیها و تمت کلمة ربك الحسنی علی بنی اسرائیل بما صبروا و دمرنا ما کان یصنع فرعون و قومه وما کانوا یعرشون»[2] و هم آیه: «کم ترکوا من جنات وعیون و زروع و مقام کریم و نعمة کانوا فیها فاکهین کذلك و اورثناها قوماً آخرین»[3] و دیگر آیات قرآنی به این دلالت میکند که اصل سبب الاسباب ذات خداوند میباشد و نمیتوان میان علل و معلولات ظاهری و اسباب ومسببات لزوم قائل شد واگر لزوم و یا تلازم بگوئیم بطور کلی نخواهد بود.

نظر مولوی جلال الدین در احتراز از رهبانیت و تنبلی

موضوع انزواء و جلوس درخانه های تخصیص یافته برای صوفیه، سبب آن گردیده تا بعضی مردم بر ضداهل تصوف به طعن بپردازند و بگویند که اهل تصوف برهبانیت و گوشه گیری میل داشته و دین مقدس اسلام ازین گوشه گیری منع کرده است،و هم تنبلی دراسلام ممنوع قرار گرفته است. این آئین بکسب و کار و عمل امر میکند. مولانا جلال الدین موضوع را بطریقی شرح میدهد که میخواهد این اتهام و این لکه را از دامان پاك اسلام دور سازد و میگوید:

سنت جاری و عادت غالب بر آنست که مسبب را از سبب باید بدست آورد تا صوفی طالب، اهمیت سعی و عمل را درك کند و در منازل از راه دروازهء آن داخل

(۱) سوره الانعام: آیه ۷۵.
(۲) سوره الاعراف.
(۳) سوره الدخان.

گردد و اشیاء را از معدن اصلی آن طلب کند[1]

لذا میتوان گفت که وی نسبت به بعضی صوفیه، که از اسباب کار نمی گیرند و توکل را بمعنی منفی آن یعنی تنبلی و بیکارگی تعبیر میکنند فرق بارز دارد. وی چنین عقیده دارد که یکی از ضروریات حیات اجتماعی آنست تا مشقت کار و عمل را تحمل کرد و از اسباد حیات اجتماعی استفاده مثبت نمود.[2] و درین باره در جای دیگری چنین میگوید:

اگر حیات اجتماعی دراسلام اهمیت نمی داشت به نماز جمعه و جماعت امر نمی شد.[3] وی هیچگاه نمی خواهد توکل را بمعنی منفی و سلبی آن تفسیر کند. قبلاً حکایاتی را که از زبان حیوانات درمیان گذاشته بود تذکر دادیم که در آن بکار و عمل و سعی ابراز نظر کرده است، لذا میتوان گفت که نگاه وسیع و جهان بینی وی هیچگاه قابل انکار و شك و تردید نمی باشد. در یکی از مواضعیکه میخواهد مردم را سوی عمل سوق دهد چنین میگوید: اگرصالحین راه معطل ماندن ازکار را در پیش گیرند و سعی و کوشش نکنند سبب آن میشود تا فساق به سیادت برسند، جور و خیانت نمایند و خون بی گناهان را بریزند[4] مولانا جلال الدین وضع اجتماعی محیط خویش را خوب درك کرده بود و در اظهار عقائد خویش سعی نموده تا عطوفت و تماس های شخصی را کنار گذاشته آنچه را که مشاهده میکند و برای محیط اجتماعی خویش مفید میداند با کمال صراحت یاد کند و از گفتن آن هراسی نداشته باشد. وی پیش از آنکه به صحبت مرشد عالیمقام خویش شمس الدین تبریزی برسد یك دانشمند معروف تمام علوم متداوله وقت مخصوصاً علم کلام بود و خصوصیات منطق و فلسفه را پیوسته مورد تعمق قرار میداد و با این همه، سعیش در آن بود تا پی حق بشتابد، حق را بر جال نشناسد بلکه رجال را بحق بشناسد. وی گاهی دلیل فلسفی را بکار برده و وقتی از آن سر پیچی کرده وتمسك بدلائل فلسفی را بیادفنا گرفته است و چنین میگوید:

تاکدام وقت بر فلسفه اتکاء وعکوف داری؟ فلسفه مادی وحکمت، فلسفه یونانی

(۱) مثنوی، دفتر اول، صفحه ٤٧.
(۲) مثنوی، دفتر اول، ص....
(۳) مثنوی، دفتر دوم، ص ....
(٤) فیه ما فیه، صفحه ۱۱۲.

و حکمت مادی انسان را از حقائق دور می سازد گرچه گاهی گاهی مفید است ولی در بعضی اوقات سبب دوری انسان از حقائق و معارف میشود.

فلسفه وحکمت انسان را سوی الفاظ و پوست دعوت میکند. پای استدلالیان چوبین است که تمکین و ثبات ندارد[1] وی با وصف آنکه روزی بحیث استاد حکمت و فلسفه، حلقهء علمی قونیه را گرم کرده بود و اسرار فلسفه را شرح میکرد با این همه وقتیکه سخن باظهار حقیقت میرسد عقیده خود را بدون کدام هراس و نفاق اظهار میکند و میگوید: استدلال منطقی و فلسفه و ترتیب مقامات و براهین و استخراج نتائج از راه مألوف استدلال نمیتواند در هر جا و هر موضع مفید و مثمر باشد بلکه از جملهء اسالیب ضیق و محدود است. وی عقیده دارد که باید پایان کار وداع از استدلال و تمسك بعرفان باشد در موضعی چنین میگوید:

اگر عقل در معرفت حقائق کفایت میکرد و حقائق دینی صرف از راه عقل بدست می آمد باید که فخر الدین رازی از جمله عارفین بزرگ حساب میشد در حالیکه چنین نشد.[2] و در موقع دیگری چنین میگوید:

اصحاب حضرت محمد(صلی الله علیه وسلم) عمیق ترین مردم در دانش بودند اما تکلف کمتر داشتند. کتاب حکمت و فلسفه را مطالعه نکرده بودند و بدرس حکمت آشنا نبودند[3] زیرا که آنها تمام دانش خویش را از منبع اصلی و واقعی و حقیقی گرفته بودند.

نظرمولانا جلال الدین در باره کرامات اولیاء

بحث پیرامون کرامات اولیاء، وفرق میان کرامت ومعجزه یکی از موضوعات مهم وعمده کلامی حساب میشود. معتزله باستثنای ابوالحسن بصری بکرامت اعتراف ندارد. وی با وصف معتزلی بودنش بکرامت قائل میباشد. کسانیکه بکرامت اعتراف دارند بقصهء حضرت مریم استدلال میکنند که از خرمای تر وتازه که از درخت خشك

(۱) مثنوی، دفتر اول، ص ۱۲۱.
(۲) مرجع گذشته.
(۳) مرجع سابق و دیگر تصریحات وی در مؤلفات معروف: فیهما فیه. مکتوبات. دیوان شمس وغیره.

میریخت استفاده میکرد. وهم قصه، آصف در حاضرکردن تخت بلقیس از دلائل مهم کسانی میباشد که به کرامت قول میکنند. ریختن خرمای تر وتازه از درخت خشك بایر و حرکت دادن مریم را نمیتوان معجزه گفت زیرا که معجزه از کسی باید سر بزند که ادعای نبوت را داشته باشد وحضرت مریم این ادعا را نکرده است. اگر این معجزه را بحضرت زکریا علی نبینا وعلیه الصلاة والسلام راجع سازیم که وی نبی بود این هم خیلی بعید است. احضار تخت بلقیس را که از طرف آصف صورت کرفته نیز نمی توان معجزه گفت زیراکه دعوی نبوت از طرف حضرت سلیمان علی نبینا وعلیه الصلاة والسلام صورت گرفته بود و این عمل حاضرکردن تخت بلقیس از طرف آصف صورت گرفته بود واگر این عمل حکما را بحضرت سلیمان راجع سازیم بعید است. قصه، اصحاب کهف دلیل بزرگ دیگر برای کسانی میباشد که دعوی ثبوت کرامت را دارند زیرا که آن امر خارق العاده که قرآن کریم از آن حکایت کرده جز کرامت جز چیز دیگری شده نمی تواند. کسانیکه از کرامات منکرند میگویند که از نگاه نتیجه میان کرامت ومعجزه کدام فرق را نمی توان درك کرد اگر بکرامت اعتراف کنیم معجزه را نمی توان دلیل برای اثبات نبوت دانست. در جواب باید چنین گفت که فرق واضح است زیرا که سوی اصل دعوی باید بنگریم اگر امر خارق العاده بدست کسی ظاهر گردیده که دعوی نبوت را نداشته باشد معلوم است که این امر کرامت است نه معجزه. معجزه آنست که از طرف کسی ظاهر شود که دعوی پیامبری داشته باشد واین معجزه برای مردم ظاهر گردد ومردم را عاجز سازد که نتوانند آنرا رد کنند ودر حضور مردم وحضور رسول صورت گیرد اما کرامت آنست که شخصی عارف صوفی که پابند امور شریعت باشد امر خارق العاده، از وی سرزند وآن شخص دعوی نبوت را نداشته وباستقامت دینی معروف باشد[1] معجزه غرض اظهار صدق مدعی نبوت صورت می گیرد وکرامت بدست

(۱) تحقیق کتاب قطر الولی علی حدیث الولی 'الامام الشوکانی صحفه ۲٤۳ . طبع قاهره، امام شوکانی محمد بن علی بن محمد بن عبدالله الشوکانی منسوب به عدن شوکان که قریب طغاء میباشد. وی در سال ۱۱۷۳هـ تولد یافت و بیش از صد کتاب تالیف کرده نص امام شوکانی را جهت آن ذکر کردیم که نزد مردم وی بحیث پیرو ابن تیمیة میباشد این یمیة در اکثر موضوعات با اهل تصوف مخالف است. شوکانی از کرامت دفاع میکند وعقیده دارد که کرامات منسوب به اولیاء الله باعقل منافات ندارد.

اولیاء الله ظاهر میشود. بعضی اولیاء اللّه چنین میگویند: کرامات اولیاء منافی شریعت نمی باشد ولی اگر از خداوند چیزی بخواهد برایش میدهد واگر دعا کند دعایش قبول میشود. بعضی مردم عقیده دارند که آنچه از بعضی مدعیان ولایت روایت شده که مسافات دور و درازیرا در مدت کوتاه قطع وطی میکنند این تصرفات را نمیتوان تصرفات رحمانی گفت بلکه نصرفات شیطانی میباشد. امام شوکانی این عقیده را رد کرده ومی گوید: کسیکه دعای او مستجاب باشد وکسیکه خواهش وعذرش در در بار خدا قبول شود هیچ ممتنع وبعید نیست که خداوند کریم او را بجای بعیدی برساند که رسیدن بآن بصورت عادی ماه هاوروز هارا ایجاب نماید. خداوند قدرت کامل دارد وهیچ شك نیست که این وضع برای اولیاء الله تحقق پذیرد[1]. تاریخ نیز درین باره خاموشی را اختیار نکرده وباثبات رسانده که اصحاب کرام، اهل کرامات بودند. یکی از ان کرامات اینست: هنگامیکه حضرت عمر رضی الله عنه ساریه بن زینم کنانی را بحیث امیر لشکر فرستاد. در اثنائیکه حضرت عمر رضی الله عنه بر سر منبر مشغول خطبه خواندن بود دفعتاً چنین آواز داد: یا ساریه الجبل-یاساریه الجبل-همان بود که فرستادهِ ارتش آمد و حضرت عمر از آن پرسید که وضع چگونه شد؟ وی جواب داد بادشمن مقابله کردیم ولی شکست خوردیم. وهم معروف است که سعد بن ابی وقاص وسعید بن زید از جمله، اصحاب کرام مستجاب الدعوات بودند.

یکی آنکه قصه کنیزك بادشاه رادر مثنوی یاد کرده که اطباء از علاج آن عاجز شدند ولی باشارت همان ولی با کرامت شفایافت که اصل قصه را قبلاً یاد کردیم. درین قصه باین تصریح شده که اولیاء الله کرامات را بالهام می گیرند ودر عمل آنها هوی، هوس وحرص وجود ندارد. طوریکه خضر علیه السلام حلقوم پسرك توجوان را برید مردم آن سر را نمیداستند ولی درآن سر وجود داشت[2] این قصه مولانا با این کیفیت که ذکر

---

(۱) مرجع گذشته، صفحه، ۲۵۱.

(۲) مثنوی، دفتر اول، صفحه، ۷

کشتن آن مرد بر دست حکیم — نی پی امید بود ونی زبیم
او نکشتش از برای طبع شاه — تا نیامد امر الهام اله
آن پسر کش را خضر ببرید حلق — سرآن رادر نیابد عام خلق
آنکه جان بخشد اگر بکشد رواست — نایب است ودست اودست خدا است

شده دلالت بآن دارد که وی بمقام اولیاء عقیده ناگستنی دارد.

و دیگر اینکه ولی میتواند زهر بنوشد و بالایش تأثیری وارد نکند و میگوید زهر برای ولی شراب پاك ساخته میشودو عقل دیگران را برده و هلاك شان میسازد.[1]

و دیگر اینکه قصه، کرامت ابراهیم بن ادهم قدس الله سره العزیز را یاد کرده که وی سوزنی در دست داشت و جامه، خود را با آن میدوخت شخصی از آن جا میگذشت از مشاهده، این وضع در تعجب شد زیرا که ابراهیم بن ادهم پادشاه بود که سلطنت را گذاشته درویشی را در پیش گرفت. وی به ابراهیم نزدیك شد و ا ز وی راز این ترك جاه وجلال را پرسید حضرت ابراهیم برای آنکه قدرت معنوی خود را نشان بدهد سوزن خود را به دریا انداخت سپس چندین ماهی در حالی که توته (یا سوزن) طلایی در دهن داشتند در ساحل سوزنها را انداختند. وی چنین گفت: آیا کشور قلب خوب است یا این سلطنت مادی که زود فنا میشود و زوال میپذیرد. این همه علامات ظاهری میباشدو باید از آن منصرف گردیده سوی باطن متوجه شوی! سوی حق همت خویش را صرف کن! اصلاً باغ در جای دیگری میباشد و در شهر یك شاخ آن قرار دارد. باغ اصلی بسان مغز میباشدو جهان همه و همه بسان پوست میباشد. فلك یکی از برگ های آن باغ است باید عطر را از باغ بیابی تا زکامت رفع گردد. تا آنکه این عطر روح ترا جذب میکند و چشمانت را روشن میسازد. مولانا درین باره قصه، حضرت یوسف علی نبینا و علیه الصلاة و السلام را ذکر میکند که عطر پیراهنش تاثیر وارد کرد و کوری حضرت یعقوب علیه السلام را دور کرد. خداوندکریم از آن چنین حکایت میکند: «اذهبوا بقمیصی هذا و القوه علی وجه ابی... (الایة)- *اکنون پیرهن مرا نزد پدرم برده بر روی او افگنید که تا دیدگانش بینا شود*»[2] تماس و نزدیکی میان حواس واضح و ظاهر است. روی این نزدیکی، قوت یکی سبب قوت دیگرش میشود، روی همین نزدیکی ابراهیم بن ادهم برای آن شخص چنین گفت: اگرقدرت آنرا نداری تا سوی باغ بروی باید

(۱)مثنوی، دفتر اول، طبع تهران، صفحه، ۵۳.
(۲) یوسف:۹۳

عطر را طلب کن تا نور چشمانت قرار گیردو ترا جذب نماید[1]

گرچه نمیتوان مرجع اصلی این قصه را معلوم کرد اما عدم بودن مرجع اصلی قصه کدام ضرری ندارد زیرا که مقصود ما اثبات کرامات اولیأ میباشد و از این معلوم میگرددکه مولانا جلال الدین از جمله‌ء معتقدین کرامات و قائلین به ثبوت کرامت میباشد.

اگر بدون در نظر گرفتن مبالغه به حقیقت نگاه کنیم، این را باید مورد اعتراف خویش قرار دهیم که وجود کرامت حق می باشد اما بعضی مردم درین راه آنقدر مبالغه بکار بردند و موضوعات ساخته گی را به اولیأ الله منسوب کردند که بعضی باحثین در مورد کرامات اولیأ شك نمودند. کسیکه به حیث یك ناقد منصف میخواهد واقع و حقیقت را در نظر بگیرد باید تأکید کند که بعضی کرامات منسوب به بعضی دوستان خدا دارای واقعیت میباشد و میتوان یك صورت واقعی را ازاین عطیه‌ء الهی که مخصوص بعضی بندگان الهی میباشد مورد قبول قرارداد.

اصحاب کرامات بجائیکه میخواستند رسیده اند وآنچه راکه درك آنرا آرزو داشتند درك کردند اما شخص غیر واصل وغیر سالك باین کار انکار میکند. اهل الله

---

(۱) مولانا اصل قصه را از زبان حضرت ابراهیم ادهم ذکر کرده سپس این تشبیه را آورده ممکن است از گفتار ابراهیم بن ادهم و یا از اقوال مولانا باشد. اینست نص مثنوی:

هم ز ابراهیم ادهم آمدست — کو ز راهی برلب دریا نشست
دلق خود میدوخت آن سلطان جان — یك امیری آمد آنجا ناگهان
آن امیر از بندگان شیخ بود — شیخ را بشناخت سجده کرد زود
خیره شد در شیخ و اندر دلق او — گشته دیگر گون ز خلوت خلق او

این قصه را طی ابیاتی چند ذکر میکند و پس بموضع حکایت کرامت میرسد و چنین میگوید:

شیخ سوزن زود در دریا فگند — خواست سوزن را به آواز بلند
صد هزار ماهی الهی — سوزنی زیر لب هر ماهیی
سر بر آوردنداز دریای حق — که بگیر ای شیخ سوزنهای حق
گفت الهی سوزن خود خواستم — واده از فضلت نشان راستم
ماهی دیگر برآمد در زمان — سوزن او را گرفته در دهان

مثنوی، دفتر دوم، ص ۱۲۷ ابیات ۳۲۱-۳۲۵. درین جا باید تذکر دهیم که مرحوم داکتر کفافی شارح مثنوی درین مورد از نگاه ترجمه اشتباه کرده است.

همینکه حقائق را درك کردند بمادیات کدام اهمیتی را قائل نمیشوند واکثر اوقات دیده شده که نزد آنها میان طلاو نقره وسنگ وکلوخ فرق وجود نداشته بلکه سنگ را بیشتر اهمیت میدادند. مولانا درقصه کرامت وارتباط ولی بباغ حقیقت ارتباط باهمی حواس خمسه را ذکر میکند سپس حدیث حضرت رسول(صلی الله علیه وسلم) را ذکر می نماید که چنین گفته: «حبب الی من دنیا کم ثلاث الطیب والنساء وقرة عینی فی الصلاة» و میگوید خوش بوئی که با دیگر حواس علاقه دارد اثر خاص را حائز است واز این حدیث میتوان معلوم کرد که حواس پنچگانه ظاهره یکی با دیگر ارتباط دارد ومیگوید: حواس خمسه ازیك منبع سر چشمه گرفته لذا یکی با دیگر مربوط میباشد و هر یك سائق دیگر و قوت دیگر است.[1]

مولانا پس از ذکر قصه حضرت ابراهیم ابن ادهم رحمة الله علیه میگوید که عارفین دارای یك ادراك خاص میباشند و قوت حواس آنها نسبت به دیگران فرق بارز دارد.

وی پس از شرح حالات اولیاء الله و اینکه مشاهده کرامات، نور انسان را می ا فزاید به اصل قصه یکبار دیگر بر میگردد و میگوید:

همینکه آن امیر (شخصیکه قبلاً از اتباع ابراهیم بود) این وضع را مشاهده کرد فوراً به وجد آمد و گفت : عجب است تمام ماهی های دریا، مقام شیخ را میدانند و ما از آن مقام غافلیم، شقاوت داریم و از نعمت صحبت چنین شخصیت عرفانی محروم مانده ایم. ای نفس! چشم خودرا باز کن چه میکنی و کجا میروی؟ شیخ ابراهیم درین حال حیثیت کیمیا را دارد. اگر مس تأثیر کیمیا را نمی پذیرد، اکسیر هیچگه به طبیعت مس نمی گردد. خبیث با عناد آتشین است و صاحب کرامت و اهل مقام بسان

(۱)
بهر این بو گفت احمد در عظات — دائماً قرة عینی فی الصلاة
پنج حس با همدگر پیوسته اند — زانکه این هر پنج ز اصلی رسته اند
قوت هر یك قوت باقی شود — ما بقی را هر یکی ساقی شود
دیدن دیده فزاید عشق را — عشق اندر دل فزاید صدق را
صدق بیداری هر حس میشود — حسها را ذوق مونس میشود

مثنوی، دفتر دوم ، ص ۱۲۸ و بعد از آن

بحر ازلی میباشد. شیخ به حوض کوثر مشابهت دارد. مولانا پس از ذکر این تشبیه متوجه کسانی میشود که از کرامت منکر میباشند و میگوید:

ای منکر کرامات اولیاء! میخواهی آفتاب را بپاره، گل پنهان کنی؟ آیا میخواهی که از روی قمر منکر شوی؟ انکار خفاش (شب پرك) هیچگاه نمی تواند از قدر و قیمت آفتاب بکاهد. غیوب جهت آن عیوب و مبغوض شدند که اهل کرامات آنها را رد کرد. و غیوب از نظرپنهان شدند زیرا که اولیاء الله بر آنها غیرت دارند(۱)

مولانا درباره، غیب و عیب از مبالغه کار گرفته زیرا که غیب را جهت آن عیب گفته که اولیاء خدا آنرا نپذیرفتند با وصف اینکه دلیل اصلی غیوب و اعمال شنیعه امر خداوند است یعنی خداوند آن اشیأ را بد گفته لذا از طرف اولیاء منفور گردیده نه آنکه به دیدن اولیاء سبب غیب شدن عیوب گردیده است. و هم عیوب و غیوب قبل از پیدایش اولیاء وجود داشتند. کسیکه روش مولانا را میداند به این یقین میکند که چنین طریق را به صورت مبالغه آمیز و ذهن نشین شدن در اکثر موارد اتخاذ کرده است. مولانا کلام خودرا در باره، اولیاء الله ادامه میدهد و چنین میگوید: باید از اولیاء پیروی کنی و نسیم معطر آنها را در مشام خویش راه بدهی. باین فکر مباش که اولیاء الله از تو دور میباشند. هر قدر دور باشی خویشتن را نزدیك بدان و علامات دوستی را از خود ظاهر کن! دوری جسمی تو مانع نزدیکی روحی نمی شود.

وی میگوید حیوانیکه سقوط کند فوراً راه نجات خود را میجوید، تو در حالیکه در بد بختی ها سقوط میکنی نمی خواهی خویشتن را نجات دهی. آخرین دلیل تو آنست که کرم خدا را واسع میدانی ولی نباید از خود و عمل خو د غافل بمانی و نباید فهمیده تجاهل کنی و چون حیوانیکه خود را پنهان میکند بگمان اینکه کسی او را نمی بیند کار جاهلانه کنی. وی قصه، دیگری را ذکر میکندو میگوید:

---

(۱) مثنوی، دفتر دوم، صفحه، ۱۳۰. گرچه نص مولانا درین مورد دارای ابیات زیاد میباشد اما به دو بیت آن اکتفأ میکنیم:

چون نفاذ امر شیخ آن میر دید　　ز آمد ماهی شدش وجدی پدید
ماهیان از پیر آگه ما بعید　　ماشقی زین دولت و ایشان سعید

در عصر حضرت شعیب علی نبینا و علیه السلام شخصی گفت که کرم خداوند جل جلاله زیاد است زیرا که بسی گناه کرده ام اما مرا عذاب نکرد. الله برای شعیب علیه السلام گفت برای این شخص بگو که امر معکوس است در حقیقت بار ها به جرم خودت مجازات شده یی اما نمی توانی درك کنی. راه را خطا کردی ای احمق زیرا که گناهانت آنقدر بر تو تأثیر انداخته که قلب پاك ترا سیاه ساخته و این کلان ترین جزاء است که در دلت نور نقش نمی شود.

مولانا در ضمن اثبات کرامات اولیاء، حکایات و قصص زیادی را ذکر کرده و از خلال این همه میتوان استنباط کرد که وی معتقد به کرامات میباشد. مردان حق صاحبان کرامت میباشند و آنها به مادیات اهمیت نداده راه خاص را تعقیب میکنند. مسلمان باید از عطر کرامت آنها ببوید. اگر این قدرت را ندارد باید از کرامات آنها منکر نگردد.

قصهء عارفی که به سرقت متهم شده بود.

مولانا حال عارفی را ذکر میکند که در گوشهء از کشتی قرار گرفته بود. اتفاقاً کیسه ای از یکی مفقود شد و به تفتیش تمام سر نشینان کشتی پرداخت. نوبت بر سر درویش عارف صوفی رسید و برایش گفته شد که مردم مور د تلاشی قرار گرفتند جز تو و باید دلق خود را بکشی وی رخ سوی آسمان کرده چنین دعا کرد:

یا غیاثی عن کل کربة یا معاذی عند کل شهوة
یا مجیبی عند کل دعوة یا ملاذی عند کل محنة

ای کسیکه به وقت مصیبت به فریادم میرسی و در حال شدت و مشقت بتو پناه میبرم، دعای مرا قبول میکنی و هنگام محنت داد رس منی ـ و افزود خداوندا! این خسیسان مرا به تهمت گرفته اند. وی به این عذر و زاری بود که صد ها تن ماهی از دریا سر بر آورده و در های عظیمی را حوالهء کشتی کردند. عارف صوفی برای سر نشینان گفت: بروید کشتی از شماو حق از من میباشد. نباید فقیری همچو من در صحبت شما باشد، من به ذاتی پناه میبرم که وی هیچ وقت مرا به دزدی نمی گیرد. اهل

کشتی تعجب کنان صدا کردند که ای فقیر این مقام را از چه یافتی؟ در پاسخ گفت : از آن یافتم که هیچ وقت یك فقیر را به دزدی متهم نکرده ام (مقصودش تعریض بر اهل کشتی بود). وی افزود که من پیوسته امیران معنوی و فقیران و عارفین را مورد احترام قرار داده ام. نباید فقرأ را مورد گمان بد قرار داد زیرا که درباره، آنها سورة عبس نازل شده است. فقر یك لطف حق است که باید یقین عارف را بیافزاید. نباید فقراء را به تهمت گرفت طوریکه نباید عقل شریف و نورانی و دور اندیش را تهمت زدو اگر اتهام راجع میشود باید سوی نفس راجع شود. نفس سوفسطایی و کج روش میباشدمیتوان آنرا به تهمت گرفت. نفس شوم به دیدن معجزه نیز از بد بختی خویش دست نمی بردارد و آن را یك خیال و وهم میداند.[1]

قصه، شیخ زاهد

مولانا قصه، زاهدی را با تفصیل بیان میکند که در صحرا ی سوزان و بدون آب توانست به دعای خویش سبب نزول باران شود و این باران خوش گوار عده یی را از هلاکت نجات دهد که آنها در صحرا سر گردان بودند و قریب بود که به اثر باد گرم حیات را وداع نمایند همینکه صوفی را در حال عبادت و اطمینان دیدند بدون آنکه گرمی تباه کن بالایش اثری کرده باشد در حیرت افتیده از آن عارف تقاضا کردند تا به داد شان برسد. وی دعا کرد و باران فرود آمد. این قصه را با تمام تفصیل و تبصره بیان کرده و ما تنها با جمال و خلاصه، آن اکتفأ کردیم.[2]

---

(۱) مثنوی، دفتر دوم، صفحه، ۲۳۲. قصه ازین بیت شروع میشود:

بود درویشی درون کشتی یی   ساخته از رخت مردی پشتی یی

و به این بیت ختم میشود:

تا نگویی مر مرا بسیار گو   من ز صد یك گویم و آنهم چو مو

(۲) مثنوی، دفتر دوم، صفحات ۱۳۶ - ۱۳۷. قصه ازین بیت شروع می شود:

زاهدی بودی میان بادیه   در عبادت غرق چون عبادیه

و به این بیت انجام می گردد:

قوم دیگر نا پذیرا ترش و خام   ناقصان سرمدی تم الکلام

دفتر دوم مثنوی، بیت ۳۷۹۰ - و بعد از آن تا - ۳۸۱۰

قصهء شیخ کور

گر چه این قصه را نیز به تفصیل بیان کرده اما خلاصهء آن اینست:

شخصی در منز ل شیخ کور رفت و مدتی در ضیافت وی گذرانید. از طرف شب پیوسته تلاوت شیخ اعمی را میشنید و گمان میکرد که این تلاوت را از حفظ خویش اجرأ میکند روزی دیدکه قرآنکریم نزدیك شیخ گذاشته شده است وی از دیدن مصحف شریف باین فکر شدکه تلاوت شیخ صوفی از اصل اوراق قرآن می باشد. موضوع را تحت تعقیب خویش قرار داد تا آنکه شبی وارد اطاق شیخ گردید و مشاهده کرد که شیخ کور قرآن را از روی آن تلاوت می کند. وی تعجب کنان پرسید که چگونه این تلاوت را اجراء میکنی در حالیکه چشمانت بکلی کور است. شیخ در جواب گفت: جای تعجب نیست و نباید به مقدرات خداوند تعجب کرد. قصه چنین است که من کور بودم و کور استم و به قرائت قرآن قادر میباشم زیرا که هنگام کور شدن قرآن را حفظ نداشتم و خیلی گریه و زاری میکردم و از خداوند کریم آروز نمودم تا بمن همان اندازه توانایی در چشم بدهد که قرآن را تلاوت کرده بتوانم و با دیگر امور دنیا کاری ندارم. خداوند کریم دعای مرا قبول کرد و چشم مرا به قرآن روشن ساخت اکنون مصحف شریف را بخوبی و بدون تکلیف قرائت می کنم و در سائر امور کاری ندارم و کور میباشم.[1]

مولاناجلال الدین بعد از ذکر این قصه چنین تبصره میکند: بعضی اولیاء الله خصوصیت خاص دارند واینست که در وقت مصائب وبلیات از بی صبری کار نمی گیرند واز خداوند نمی خواهند تا مصیبت را از آنها دورسازد وهر بلا ومصیبت را یك حکم وقضاء خدا دانسته حوالهء تقدیر می کنند. وی اولیأء رابه چند گروه تقسیم میکند بعضی آنها نمی خواهند درحیات خویش از آرامی مستفید گردند لذا هنگام مصیبت

(۱)مثنوی، دفتر سوم صفحه، ۱۶۶ - ۱۶۷ بیت اول چنین است:

دید در ایام آن شیخ فقیر   مصحفی در خانهء پیری ضریر**

بی چراغی چون دهد او روشنی   گر چراغت شد چه افغان میکنی

وی درضمن پیرامون صبر زاهد کور چنین گفته است:

صبر سوی کشف هر سر رهبر است   صبر تلخ آمد بر او شکر است

** ضریر: بیمار، نابینا

آرزو ندارند برای رفع آن دعا کنند وبعضی از اولیاء الله آیات:

«واذا سألك عبادی عنی فانی قریب اجیب دعوة الداع اذا دعان- چون بندگان من از دوری و نزدیکی من از تو پرسند بدانند من به آنها نزد یکم هرکه مرا خواند دعایش اجابت کنم».[1] «وقل... ادعونی استجب لکم- و خدای شما فرمود که مرا (با خلوص دل) بخوانید تا دعای شما را مستجاب کنم»[2] رادلیل گرفته بغرض رهائی از مصائب دعا میکنند. مولانا قصه، دیگری رایاد میکند که در عصر بهلول غزنوی صورت گرفت :

روزی بهلول غزنوی که خودش صاحب کرامات بود از زاهدی پرسید:

چه حال داری وعمرت چگونه می گذرد ؟

آن زاهد در جواب گفت:

تمام شیء وفق مطلوب است. هرشیء باراده ذات پاك الهی درحرکت میباشد. آنها بامر خداوند کریم جریان دارد. بهلول سوال خود را تکرار نمود وشرح بیشتر مطالبه نمود آن زاهدچنین گفت:

من بخداوند وقدرتش ایمان دارم هیچ ذره ای بدون اذن خداوند کریم حرکت نمیکند. هرشیء مطابق قضاء وقدر الهی در جریان است. جهان مطیع اراده، خدا میباشد. هرگاه بنده باین رسوخ واین یقین برسد به هیچ امری جز رضای خدا اهمیت نمی دهد ونیز جز بذکر خدا به هیچ شیء علاقه نمی گیرد. اطاعت را بغرض جنت وترك گناه را بغرض ترس دوزخ نمی کند بلکه مطلوب اصلی وی رضای او تعالی میباشد. ایمان بقضاء دارد واین تمام غم ووهم را محو ونابود میکند. مسلمان از قضاء الهی استقبال می نمایدگرچه طبیعت بشری ایجاب می کندتا شخص بنزول مصائب آرزده گردد ولی مؤمن بنور ایمان از غم وغصه آزاد است وتمام فکرش آن است که خدا از وی راضی باشد[3] وباید این را در نظر داشته باشیم که نظر اولیاء سوی حقائق بانواع مختلف

(۱)الایة البقره: ۱۸٦.   (۲) الایة داخر: ٦٠.

(۳) مثنوی، دفتر سوم، ص ۱٦۷-بیت اول آن اینست:

گفت بهلول آن یکــی درویــش را   چونی ای درویش واقف کــن مرا

آخرش این: هر طروقی این فروقی کی شناخت   چون دقوقی کودرین دولت بتاخت

میباشد لذا اولیاء الله نیز دارای افکار وآراء متعددی می باشند که باحثین ومتتعین درآن باره تحقیقات وسیعی انجام داده اند.

بایدگفت که مولاناجلال الدین بلخی رومی درباره‌ء کرامات اولیاء حکایات زیادی ذکر کرده ودر آن باره توضیحاتی داده است. وی درضمن تذکر از اولیاء که بقضاء خدا رضاء خود را ابراز داشته اند درباره قضاء و قدر اشارتی نموده وحکایتی را چنین ذکر میکند: کسی ازمن پرسید که حضرت محمد(صلی الله علیه وسلم) از یکطرف میگوید: رضاء بکفرکفر و از جانبی امر میکند تا بقضاء الهی رضائیت داشته باشیم ورضاء از ضرورت های اولی مؤمن است. لذا سوال چنین است که اگر بقضاء الهی راضی باشیم باید آن کفرکه مورد قضاء الهی وبه امر وی صورت گرفته نیز مورد رضائیت ماباشد ورضاء بآن کفر است به حکم:(الرضاء بالکفر کفر) واگر به آن رضائیت نداشته باشیم تحت وعید این حدیث شریف قرار می گیریم که میگوید: «من لم یرض بقضائی ولم یصبر علی بلائی فلیطلب رباً سوائی...(الحدیث القدسی)». مولانا میگوید در جواب سایل گفتم: اشتباه نشود باید دانست که کفر مقضی است نه قضاء وباید فرق رامیان این دو(قضاء ومقضی)دانست باین معنی که مابکفر راضی میباشیم باین حیث که کفر یك حکم از احکام الهی میباشد ما بحکم راضی هستیم نه بآثار حکم ومیان حکم و اصل حکم فرق زیاد موجود است. قضاء نفس حکم خدا است وبآن رضائیت داریم وکفر نفس حکم واصل حکم نیست بلکه اثر مرتب برحکم میباشد ومابآن راضی نمی باشیم. هر گاه پای قضاء درمیان آید کفر جهل نیست وبخداوند منسوب نمیشود لذا گفته نمی توانیم که خداوند کافر است. کفر خبث وجهالت است وقضاء کفر حق است وعلم است. قبیح بودن نقش به قبیح بودن نقاش دلالت نمیکند بلکه یکی از علائم قوت وقدرت نقاش است که نقش نیك وبد رامی تواند انجام دهد-به کفر وایمان یکسان قدرت دارد[1]

درین جا مولانا یکبار دیگر در موضوع قضاء وقدر نظرخویش را ابراز می کند.

---

(۱)مثنوی، دفتر سوم صفحه‌ء ۵۸، بیت اول اینطور آغاز میشود:

وی سوالی کرد سائل مر مرا		زآنکه عاشق بود او برماجرا

و این است آخر آن:

ذوق نکته عشق ازمن میرود		نقش خدمت نقش دیگر میشود

گرچه حکایات وی پیرامون کرامات اولیاء زیاد است اما به همین قدر اکتفاء ورزیده این راهم ناگفته نگذاریم که ظهور امرخارق العاده توسط ولی آنوقت کرامت گفته میشود که آن ولی متمسك بآداب شریعت اسلام باشد ودر اقوال واعمالش مخالفتی از قرآن وحدیث بمشاهده نرسد. معیار اصلی که توسط آن حق را از باطل جدا میسازیم همین پیروی از شریعت مقدس اسلام میباشد چه اگر شخصی سبب ظهور امور خارق العاده شود وبشریعت اسلام پابند نباشد این عمل او را استدراج میدانیم نه کرامت.

آن نوریکه باثر اطاعت از اوامر الهی واجتناب از نواهی بدست میآید سبب مکاشفات و کرامات میگرد دو صوفیه‌ء که از کرامات بحث میکنند مقصود همین نوع کرامت است که باثر اطاعت بدست میآید. علماء کلام نیز از همین نوع کرامت بحث مینمایند و همین اعتبار اطاعت از اوامر را در آن مراعات میکنند.

کرامت به پیروی از شریعت حاصل میگردد طوریکه این قول خدا بر آن دلالت میکند. «ومن یطع الله و رسوله فأولئك مع الذین انعم الله علیهم من النبیین والصدیقین والشهداء والصالحین وحسن أولئك رفیقاً- *آنان که خدا و رسول را اطاعت کنند البته با کسانی که خدا به آنها لطف و عنایت کامل فرموده یعنی با پیامبران و صدیقان و شهیدان و نیکو کاران محشور شوند و اینان (در بهشت) چقدر رفیقان نیکویی هستند».* [1]

اگرچه ازین کرامت بصراحت معلوم نمیشود ولی میتوان گفت که همراهی با مردان حق مربوط باطاعت است و در کرامت نیز معیت با مردان حق وجود دارد. اگر عوام الناس بخواهند اصحاب کرامات را معلوم نمایند باید مدعی کرامت و ولایت را بنظر خیلی دقیق معاینه نمایند و دقت کنند که این شخص در قیام بفرائض الهی، ترك نواهی، زهد در آنچه مردم سوی آن رغبت دارند از قبیل علو دنیوی، حرص و افزودن ثروت و امثال آن پابند است یا چطور هر گاه ثابت شد که آنها باین صفات متصف میباشند میتوانیم آن شخص را ولی بدانیم. یکی از علامات قرب بخداوند توسط ولایت آنست که شخص مطابق به قول خدا: «الا بذکر الله تطمئن القلوب- *آگاه*

---

(۱) النساء: ٦٩.

باشید که تنها یاد خدا آرام بخش دلهاست.[1] بذکر خدا اطمینان قلبی حاصل نماید و در عمل به شریعت رسوخ کامل داشته باشد، این اطمینان سبب نور میگردد و راه را سوی جهان انوار باز میکند. مولانا همینکه از ولایت بحث میکند و اولیاء را نام میبرد آن صفاتی را ذکر میکند که از خصوصیات اولیاء الله میباشد. و هم صدق و تسلیم را اولین شرط موصل بدرجه‌ء کمال کرامت میداند. وی سر: (من کان لله کان الله له)، را بیان کرده میگوید هر که از خدا شد خدا ازاو میشود و خداوند میگوید: من چشم و زبان توام ای بنده من.[2]

طوریکه حدیث شریف قدسی (لایزال یتقرب الی العبد. الحدیث...) را قبلاً تذکر دادیم، سلوك تصوفی به هر قدم راه را سوی تقرب مساعد میسازد. مولانا جلال الدین بلخی حدیث شریف: (لایسعنی ارضی ولا سمائی ولکن یسعنی قلب المؤمن التقی الورع- آسمان و زمین گنجایش مرا ندارد و دل مؤمن متقی خدا ترس وسعت آنرا دارد». را طوری شرح و توضیح نموده که میتوان از آن بسی رموز تصوفی را درك نمود. وی پس از آنکه صفات خاص اولیاء الله را ذکر میکند درباره‌ء روابط معنوی آنها با ذات پاك خدا توضیحاتی داده میگوید اولیاء الله توسط اعمال حسنه و ترك لذات این ارتباط خویش را باثبات رسانده اند.[3]

وی در پایان قضیه‌ء کرامت میگوید که این از لطف خدا است بکسیکه بخواهد نصیب میکند. (ذلك فضل الله یوتیه من یشاء والله ذوالفضل العظیم...).[4]
وی در مؤلفات خویش معنی سه گانه تقوی را این طور بیان کرده است: ترس و هیبت -اطاعت و عبادت- پاك کردن دل از دوستی گناه، این معانی سه گانه را بحیث مبدأ و اساس کرامت میداند. قرآن کریم از تقوی در چند جا بیان کرده است؛ و تقوی را اساس تمسك بدین اسلام دانسته است. انسان بداشتن تقوی بمحاسبه نفس خویش میپردازد، هوی و هوس را ترك میکند و از گناهان اجتناب میورزد و باین متوجه میشود که انتقام

---

(۱) الرعد: ۲۸.
(۲) مثنوی، دفتر اول، ص ۱۰۰.
گفت اورا من زبان و چشم تو   من حواس و من رضا و خشم تو
(۳) مثنوی، دفتر اول، ص ۱۲۸.
(٤) الحدید: ۲۰.

الهی خیلی شدید است. خداوند برای متقیان وعده جنات نعیم را نموده است. اولیاء خدا به تقوی رسیده اند و این مقام را از یمن تقوی بدست آورده اند. هر گاه غیر متقی دعوی کرامت بنماید قابل قبول نیست. در حدیث شریف چنین تذکر رفته که خداوند کریم به صورت وجسد تان نگاه نمی کند بلکه نظرش به قلوب و اعمال شما میباشد. و هم حضرت محمد(صلی الله علیه وسلم) سه بار به سینه خویش اشاره کرده و گفته: (التقوی هاهنا. التقوی هاهنا. التقوی هاهنا) تقوی اینجا است. و هم در جواب سوال سائل که پرسید کدام انسان بهتر است؟ فرمود: راستگو و متقی که از گناه بپرهیزد، بغاوت نکند، کینه و حسد نداشته باشد. حضرت عمر بن خطاب خلیفه مسلمین و یکی از اصحاب حضرت محمد صلی(صلی الله علیه وسلم) به سعد ابن وقاص رضی الله عنه چنین نوشت: اما بعد. من بتو و همهء لشکریانت به تقوی امر میکنم. تقوی به همه حال یك آلهء بزرگ پیروزی در جنگ میباشد. و من به شما امر مینمایم تا از گناهان بپرهیزید و این یگانه نگهبان شما میباشد که شما را از شر دشمن نجات میدهد. گناهان ارتش نسبت به هر دشمن شدیدتر است. در حالیکه شعار در راه خدا هستید از گناه بپرهیزید[1]

این توصیهء حضرت عمر(رضی الله عنه) حقیقت تقوی را بحیث حافظ و حارس انسان معرفی می کند. متقی کسی است که خدا را یاد می کند و اعمال صالحه را غرض رضای الهی اجرا می دارد. تمام هموم خود را یکی ساخته سوی یك نقطهء متوجه میشود و آن ترس از انتقام الهی است. مرگ را نزدیك میداند و برای آن آمادگی میگیرد. از لذتهای فانی جز بقدر ضرورت استفاده نمی کند. ابن عباس رضی الله تعالی عنه چنین میگوید: پرهیزگاران کسانی اند که از عذاب خدا میترسند لذا بگناه اقدام نمی نمایند و آرزوی رحمت الهی را دارند و بتمام آنچه مأمورند عمل می کند.

حسن بصری رحمة الله علیه میگوید: متقیان از آنچه حرام است اجتناب میکنند و فرائض الهی را بجا می آورند، با یزید بسطامی رحمة الله علیه میگوید:

(۱) کتاب تقوی الله، تألیف عبدالرحمن عوض، طبع قاهره، ص ۵۱.

متقی کسیست که اگر حرف بزند برای خدا میگوید و اگر کار کند برضای خدا میکند[1]. باید گفت که مولانا جلال الدین چنین عقیده دارد که نور در روح اثری دارد و هم بر جسم انسان اثر میگذارد و میخواهد بیان کند که اولیاء و اصحاب کرامات در استفاده از غذا بقدر دیگران می باشند زیرا که چشم آنها بیشتر از همان نور استفاده مینکد. روی همین اصل قبول شده، چنین دیده شده که اولیاء الله چندین شب و روز غذا نخورده اند ولی ازین ترك غذا تأثری نداشتند اما اگر شخص عادی این کار را بکند و ساعاتی از اکل و شرب خود داری نماید نمی تواند طاقت بیاورد و قدرت خود را حفظ کند. اما ولی بنور عبادت، آنچه را میتواند که دیگران نمی توانند. وی حدیث: (قد اسلم شیطانی علی یدی... الحدیث) را ذکر میکند و میگوید ممکن است نفس از خواهش خویش بازماند و به نوری اکتفا کند که خداوند نصیبش گردانیده است. وی چنین میافزاید:

ایمان یك نعمت از نعمت های خداوند است گرچه ایمان از تعلقات روح میباشد اما جسم نیز بآن پیوند دارد. نباید همیشه متوجه غذای جسمی باشی بلکه گاهی به غذای حقیقی نیز نظر کنی، این غذاء حقیقی نور ایمان است. وی میگوید که هر شی مربوط به ممارست است، اگر انسان خود را به سلوك تصوفی و اقتباس نور عادت دهد می تواند این راز را کشف کند. آیا حدیث رسول صلی الله علیه وسلم را نشنیده ای که گفت: اسلم شیطانی[2] نه آنکه حقیقة مسلمان شده و بآنچه از ضرورت یك مسلمان است اعتراف و تصدیق کرده است. شیطان من مسلمان شده یا از وسوسه سالم مانده، و با وصف آنکه شیطان طبع عنودانه دارد اما بجوار حضرت محمدصلی الله علیه وسلم از طبع اصلی خود گذشت. لذا میتوان گفت: ممکن است که جسم نیز به بعضی عوامل طبع اصلی خود را تغییر دهد و نسبت به جسم دیگران خیلی کمتر غذا طلب کند و عنان خود را سوی غذای روحی بکشاند. مولانا پس از ذکر این مطلب دلائلی را ذکر میکند که این مطلب اورا باثبات میرساند. وی میگوید که غذاء روح را که اولیاء الله درك می کنند هر شخص خسیس و دون نمی تواند این راز را بداند. آیا مشاهده نمی کنی که

(۱) کتاب تقوی الله، تألیف عبدالرحمن، عوض، طبع قاهره، ص ۵۵.

(۲) بعضی شارحین اهل حدیث این حدیث: قد اسلم شیطانی علی یدی. را باسلام حقیقی حمل کرده اند و میگویند که شیطان حضرت محمد صلی الله علیه وسلم حقیقة مسلمان شده بود. و بعضی دیگر چنین میگویند که مراد از اسلام ایمان آوردن نبوده بلکه معنی حدیث اینست که: شیطان بمن تسلیم شد و از وسوسه توقف کرده است.

خاك غذای مار و چوب غذای کرم چوب خواره است[1] وی بحدیث دیگر نیز استدلال میکند که درآن گفته شده کسیکه تمام اندیشه های خود را بگذارد ویکطرف متوجه شود خداوند تمام اندیشه های او را کفایت می کند(حل می کند) کسیکه قربانی اندیشه ها گردد هرجای که هلاك شود خداوند بآن مبالات نمی کند(اهمیت نمی دهد)، ومیگوید هرگاه انسان سوی انوار حق توجه نماید وجسم را تابع روح سازد این شخص میتواند اسرار خدا را بیابد. عدالت بمعنی آنست تا هرشی را درمحل آن گذاشت وباید عدالت کنی یعنی خواهش روح را برآری، خواهش آن از نگاه اصلی صدق وخیراست.[2] ودرجای دیگری چنین می گوید:

اولیاء الله که بدرجات عالیه ای رسیده اند دلیلش آنست که عقول خود را بر نفس های خویش حاکم ساخته وسوی انوار الهی متوجه شده اند.وی بحدیث حضرت محمد صلی الله علیه وسلم استدلال میکند که فرموده است: خداوند ملائکه را آفرید ودرآن عقل راگذاشت وحیوانات را آفرید ودر آنها شهوت را گذاشت، انسانیکه عقلش غالب گردد نسبت به حیوانات، دنی وپست است[3]

مولانا جلال الدین درموضعی باشارت بقول حضرت سیدنا علی کرم الله وجهه میگوید: انسان بزرگترین حجت خداوند بر خلق است.[4] وی خلاف عقیده حکماء میگوید

---

(۱)مثنوی، دفتر پنجم، ص ۲۸۳. مولانا درین مورد چند بیت عربی ذیل را کرده:

یاحریص البطن عـــرج هکـــذا	انما المنهـــاج تبـدیل الغـذاء
یامریض القلب عـــرج للـعلاج	جملة التدبیر تبـدیل المـــزاج
ایها المحبوس فی رهن الطعام	سوف تنجوان تحملت العظام
ان فی الجوع طعـــاماً وافـــراً	انتقدها وارتـــع یـــا نافـــراً
اغتذ بالنور کن مثـل البصـــر	وافق الا ملاك یا خیر البشر

خلاصه، معنی ابیات عربی فوق اینست که ای حارص شکم پرست عروج کن و غذا را تبدیل نما! ای مریض قلب تدبیر کن! واز حبس طعام خویشتن را رها ساز، در گرسنگی اسرار است باید با ملك موافقت کنی:

(۲) مثنوی، دفتر پنجم، ص ۲۹٦   (۳)مثنوی، دفتر چهارم، طبع تهران، صفحه ۲۳۹ .

(٤)مثنوی، دفتر چهارم، طبع تهران صفحه ۲۲٤.

اشارت بآنچه ازحضرت علی بن ابی طالب رضی الله عنه روایت شده که میگفت: صورت انسانی بزرگترین حجت های خدا بر خلق میباشد. انسان کتابیست که خداوند کریم بدست خودش نوشته است. هیکل است که خداوند کریم آنرا بناً کرده مطابق حکمت خویش و مجموعه ای از صورت مخلوقات است، مختصری ازلوح محفوظ است، و بر هر غائب شاهد است وبر علیه هرمنکر حجت میباشد طریق مستقیم سوی هر خیر و پل است که میان دوزخ و جنت کشیده شده است.

که انسان در حقیقت یك جهان بزرگ است نه جهان کوچك طوریکه حکماء میگویند ودرین باره چنین میگوید: تو در ظاهر کوچك و در معنی خیلی بزرگ میباشی. در ظاهر فکر میشود که شاخچه اصل و میوه فرع آن میباشد اما حقیقت معکوس است، میوه اصل وشاخ فرع آن میباشد، زیرا که میل به میوه سبب غرس کردن درخت شده لذا ثمر در شکل مؤخر ودر معنی و حقیقت مقدم است. از همین جاست که حضرت محمد صلی الله علیه وسلم چنین میگوید: ما آخر سابق هستیم. گویا چنین میفرمایدکه: اگر چه ظاهراً بعد از آدم علیه السلام میباشم ولی در حقیقت قبل از آدم میباشم زیرا که ملائکه به آدم سجده کرد جهت نور من. لذا من در معنی مقدم و در شکل مؤخرم.

وی پس از شرح این حدیث شریف درباره اینکه انسان در حقیقت عالم اکبر است نه عالم اصغر میگوید از ثمر درخت تولد میشود زیرا که در فکر اول و در عمل آخر است[۱]. مرشد مولانا شمس تبریزی اظهاراتی میکند که با اظهارمولانا خیلی نزدیك است. زیرا که وی چنین عقیده دارد که هر گاه انسان خویشتن را درك و خودرا دریابد معلوم است که همه را دریافته است. وی نیز انسان را عالم اکبر میگوید و موضوع را از دیگرطریق توضیح میدهد و چنین میگوید:

جهان در انسان مضمر است زیرا که انسان با یافتن حقیقی ودرك حقیقی خویش تمام جهان را درك میکند. باید تمام اشیاء را در وجود خویش درك کنی، موسی و عیسی و ابراهیم و نوح و آدم علیهم السلام در وجود تو است. وهم میتوانی فرعون و نمرود را در وجود خویش بیابی.[۲] عطار رحمة الله علیه درین باره چنین میگوید: دوران شب و روز که از دور افلاك سر چشمه میگیرد برای تو میباشد. جنت ودوزخ لطف وغضب تورا منعکس میکنند. ملائکه برای آدم یعنی پدر انسان سجده کردند. جزء وکل در وجود تو غرق است تو در ظاهر جزء و در واقع و در حقیقت کل می باشی باید سوی وجود خویش به نظر حقارت نگاه نکنی![۳] ازین گفتار میتوان در دروازه وحدت الوجود

(۱)مثنوی، دفتر٤، ص٢٢٤.
(۲)خط سوم، تألیف داکتر ناصر الدین صاحب زمانی، طبع تهران، قسم انسان، ص۹.
(۳)اینست نص عطار که تنها دو بیت آن نقل میشود.

روز وشب این هفت پرکار ای پسر — از بـرای تست پرکـار ای پـسر
طاعت روحانیـان از بهـر تـست — خلد ودوزخ عکس لطف وقهرتست

داخل شد زیرا که وحدت از نظر عطار ومولوی ازین عقیده شروع میشودکه: عالم همه وهمه مظاهر الهی میباشد. پشت پرده این همه مظاهر یك حقیقت است وبس . اما می گویند همینکه عقیده به پختگی رسید تکالیف دینی رفع میشود وکسیکه معتقد به وحدت الوجود میباشد از همه تکالیف دینی وشرعی رهائی می یابد. عطار ومولوی وامثال آنها از جملهء اهل تصوف که از وحدت الوجود تعبیر منفی نمیکنند در تصویر اینکه عالم درانسان قرار دارد وانسان با خدا در راه وحدت الوجود یکی میباشد، نمی خواهند ازین عقیده راه غیر معقول وغیر دینی را انتخاب کنند ونمی گویند که انسان درین مرحله از تکلیف خلاص می گردد. قبلاً اهتمام شدید مولانا جلال الدین را درباره، تمسك بشریعت اسلام مفصل تذکر دادیم ونیز شبیه این را ازکلام عطار تذکر دادیم. تدقیق در حقائق وحدت الوجود این راهم ایجاب میکندتا درباره، کرامات اولیاء نیز تعمق قابل ملاحظه، بعمل آید، زیرا که بعضی کرامات از دست صوفیانی ظهور میکند که خلوت را گزیده وبعضی آنها علم لدنی را دعوی میکند.

سهروردی رحمه الله درین مورد چنین میگوید: علم لدنی درقلوب اولیاء الله نازل میگردد ویگانه راه این نزول علم لدنی آنست که صوفی سالك راه خلوت را اختیارنماید[1] امام غزالی نیز بخلوت ومجاهدت وریاضت نفسی غرض رسیدن بدرجات کمال اشاره کرده چنین میگوید: راه رسیدن بعلم لدنی اولاً انقطاع علائق دنیوی میباشد وباید محبت را از اهل ووطن وعلم طوری قطع کرد که مانع خلوت نگردد. سپس در گوشه ی بعبادت اشتغال صورت گیرد وبادای فرائض ونوافل وصرف فکر سوی عبادت اقدام بعمل آید. بمطالعهء کتب کمتر توجه شود، سپس بزبان خود کلمه الله راتکرار کند واین عمل باحضور قلب صورت گیرد. وسخن باید بآنجابرسد که کلمه الله الله خودبخود درزبان جاری گردد وقلب حضور را درپیش باکمال وضوح مشاهده میکند.[2]

امام غزالی عقیده دارد که علم حاصل بعد از خلوت از راه خواب های نورانی

(۱)عوارف المعارف، تألیف سهروردی، ص۱۷۷-۱۷۹

(۲)جلددوم احیاء علوم الدین، صفحات۱۹-۲۰وکیمیای سعادت ص۸۸- ومنقذ من الضلال ص۱۱۲-۱۳۰- مؤلفات امام حجة الاسلام غزالی رحمه الله تعالی.

صورت می گیرد واز طریق عادی بدست نمی آید.[1] وی انصراف وتوجه قلبی راسوی خدا وقطع علاقه روابط را از هرشیء وسیله ادراك خاص میداند. بعضی دانشمندان درین مورد بالای امام غزالی چنین اعتراض کرده اند که این عقیده مخالف ایجابات اسلام می باشد زیرا که این روش خاص در عبادت سبب آن می شود که از قرائت قرآن و حدیث نیز دست بکشد و تنها اسم الله را طور کلمهء مفرد یاد کند و کلمهء مفرد از نگاه لغت بکدام معنی دلالت نمیکند تا آنرا ایمان یا کفر بدانیم واز جنس کلام معقول نیست. از همین جاست که بعضی علماء متأخرین، چنین میگویند که مقصود ازذکر مجرد کلمه مفرد نبوده بلکه مطلوب آنست که قلب سوی یك امر معین متوجه گردد تا نفس راآماده قبول وارادت سازد[2]

ابن تیمیه چنین میگوید: این نوع عبادت صحت ندارد. وی درین باره آنقدر مبالغه میکند که بکفر معتقد آن حکم مینماید: این اثر را مالیخولیائی میداند وابن جوزی نیز همین راه انکار را تعقیب میکند وچنین میگوید: از کجا یقین میتوان کرد آنچه را صوفی صاحب خلوت می شنود ندای حق باشد؟ وآنچه را مشاهده میکند جلال ربوبیت است؟ وبکدام دلیل میتوان گفت که آنچه را دیده وسوسه و خیال فاسد نیست و از نگاه طبی واضح است کسیکه طعام را ترك میکند ویا از اندازه طبیعی کم میکند یقیناً بمرض مالیخولیا گرفتار میشود.[3] کسانیکه بخلوت عقیده دارند میگویند این عمل یك پیروی از عمل رسول الله صلی الله علیه وسلم حساب میشود زیرا که وی قبل از رسالت در غار حراء خلوت داشت. کسانیکه خلوت را قبول ندارند چنین میگویند که: ما مکلفیت نداریم تاآنچه را حضرت محمدصلوات الله وسلامه علیه قبل از مبعوث شدن برسالت اجراء کرده ما نیز آنرا اجراء کنیم. مگر آنکه خود محمدصلی الله علیه وسلم بصراحت بآن امر داده باشد وآن عمل را یك عمل دینی گفته باشد.

درکتب حدیث نیز ازین نوع خلوت وعبادت تذکری نرفته وهم روایت نه شده که

---

(۱)مرجع گذشته

(۲)ولایة الله والطریق الیها 'الامام الشوکانی ص۱۶۳

(۳) تلبیس ابلیس، تألیف ابن جوزی، ص۱۵۸.

حضرت محمد صلی الله علیه وسلم پس از رسالت چنین خلوت را اتخاذ کرده باشند. وی پس از مبعوث شدن برسالت قبل از آنکه سوی مدینه منوره هجرت کند سالها درمکه اقامت داشتند ولی هیچگاه سوی غار حراء بقصد خلوت نرفتند. وهم پس از فتح مکه مکرمه یعنی مدتی پس از هجرت، بیست روز درمکه مکرمه اقامت گزیدند وسوی غار حراء جهت خلوت نرفتند طوریکه در اقامت چهارشبه خویش بعد از حج وداع این عمل از آنها روایت نشده است.[1] ابن جوزی میگوید: این نوع عزلت وخلوت منافی حدیث است زیرا که بروایت ابی امامه چنین حدیث وارد شده است: با رسول خدا صلی الله علیه وسلم دریکی از جهادهای اسلامی خارج شدیم یکی ازما غاری را دید وگفت: اگر درین جا خلوت گزینیم. حضرت محمدصلی الله علیه وسلم گفت: من به یهودیت ونصرانیت مبعوث نشده ام بلکه بدین حنیف مأمور شده ام. قسم بذاتیکه نفس محمد بدست او است یك شب و روز در راه خدا از تمام دنیا واز آنچه در آن است بهتر میباشد. اینکه یکی از شما درصف جهاد قیام میکند نسبت به شصت سال نمازش بهتر است[2]. وهم حضرت محمّد صلی الله علیه وسلم عبدالله بن عمرو بن عاص را ازین عمل منع کرده برایش چنین گفت: آیا بمن نگفتی که روز روزه می گیرم وشب نماز می خوانم ودر سه روز قرآن را ختم می کنم؟ وی بجواب گفت: بلی گفته ام،حضرت محمدصلی الله علیه وسلم گفت: چنین مکن اگر چنین کنی چشمت ضعیف وبدنت ضعیف میشود وامر کرد که درهر ماه سه روز روزه بگیرد. وی گفت من بیشتر ازین قدرت دارم. حضرت محمدصلی الله علیه وسلم گفت: یك روز روزه بگیر ویك روز افطار کن . وی گفت بیشتر ازین قدرت دارم . برایش چنین پاسخ داد: ازین بهتر دیگر نیست وبهترین روزه روزه حضرت داؤد (علی نبینا وعلیه السلام) است که یك روز روزه میگرفت ویك روز نمی گرفت وهیچگاه در ملاقات فرار نمی کرد. بهترین قیام نماز قیام داؤد علیه اسلام است که نیم شب خواب میکرد ثلث شب قیام میکرد وباز هم درششم حصهٔ شب خواب میکرد. ونیز قرآن را در هفت روز ختم کن[3]. مولانا جلال الدین بلخی در موضوع

(۱)قطر الولی، للامام الشوکانی، ص۱۹۹

(۲)کتاب تلبیس ابلیس، تألیف ابن جوزی، صفحه-۲۸۰

(۳)مجموع الرسائل لابن تیمیه، ج ۵۰، ص ۸۳-که حدیث را از صحیح بخاری وصحیح مسلم نقل کرده.

عبادت و کرامت، راه وسط ومعتدل را اختیار کرده ونمی خواهد آنقدر درخلوت مبالغه کند که بعضی صوفیه مبالغه میکنند وهم آن بدگویی ابن تیمیه‌ء وابن جوزی رانمی پسندد که آنها درباره خلوت کرده اند واین عمل را منافی شئون اسلام دانسته اند. وی عقیده دارد که کرامات اولیاء یك فیض الهی میباشد نه بخلوت ارتباط دارد ونه بکدام کار دیگر که شریعت اسلام آنرا رد کند. اما نمی توان ولایت وکرامت را باین امور مربوط ساخت وهم نمی توان میان ولایت وکرامت لزوم وتلازم راعقیده کرد زیرا که ممکن است یك ولی بدون کرامت وصوفی یك حالت عادی داشته باشد. آنچه را مولانا تذکر میدهد با روح شریعت اسلام کاملاً موافق است زیرا که صحابه کرام رضی الله عنهم نظر بآنکه به صحبت حضرت محمدصلی الله علیه وسلم مشرف بودند از جمله‌ء نیك بخت ترین مردم حساب میشوند. درجهاد وعبادات با آنها همراهی داشتند وبدرجه‌ء رسیده اند که جز بعضی ملائکه خاص وعموم انبیاء دیگر کسی بر آنها فضیلت ندارد. اگر آنها بحیث رأس اولیاء وسر لشکر پرهیزگاران قرار نگیرند گفته می توانیم که درجهان ولی وجود نداشت وندارد ،قرآن کریم بصراحت لهجه فرموده که خداوند کریم از کسانی راضی میباشد که زیر درخت با پیامبربیعت کرده اند وهم حضرت محمدصلی الله علیه وسلم درحق اهل بدر گفت که آن ها مغفور میباشند لذا آنها بحیث پیشوایان مسلمانان حساب میشوند، با این همه وهمه هیچ کسی نگفته که از آنها خوارق عادات بظهور رسیده است.گرچه بعضی آنها اتفاقاً مورد خارق العاده شده اند طوریکه قبلاً گفته ایم اما این طور واقع نشده که هریك ازینها مصدر ومنبع یك امر خارق العاده‌ء حساب شود. هرگاه ظهور این امر درحق اصحاب کرام ضروری نمی باشد درحق ولی چگونه بضرورت آن حکم کنیم؟ هرگاه چنین مشاهده گردد که یکی از بندگان خدا کرامت را از خود ظاهر سازد وبشریعت اسلام بکلی پابند باشد البته این کرامت یك فضل ولطف الهی میباشد وهمان کرامت است که درباره‌ء آن مولوی جلال الدین بلخی رومی حرف زده است.

ناگفته نباید گذاشت که خلوت وعبادت مولانا نیز از جمله‌ء همان عبادات بود که با شریعت اسلام موافق وهیچگاه سبب ترك امری از امورشرعی نشده بود ونماز جماعت را ترك نمی کردلذا دربحث پیرامون کرامت وخلوت وتحقیق خلوت از نگاه دین اسلام ؛

خلوت مولانا رابحیث یك نزواء مشروع وعمل موافق بشریعت میدانیم.

امام شوکانی درباره، اینکه بعضی مردم گمان میکنند که تکلیف ازآنها رفع شده وبدرجات کمال رسیده اند چنین میگوید: چه اندازه قباحت دارد آنچه رابعضی مردم میگویند که ما بخدا وصل شده ایم واز تکلیف شرعی رهائی حاصل کردیم. این طائفه دعوی تصوف دارند امادر حقیقت با دین بازی میکنند، آنها گمان دارند که از صف مسلمانان مکلف خارج شده اند. باید چنین اشخاص را اولیاء خدا نگوئیم بلکه دوستان شیطان بدانیم. زیرا که چگونه ممکن است تکلیف شرعی از آنها رفع شود ؟آیامرتبه آنها از انبیاء وملائکه کرده بهتر میشود ؟ انبیاء هیچگاه چنین ادعا نکرده اند وهمیشه عبادت میکردند ومیکوشیدند که وسائلی را بمیان آورند تا ذریعه، آن بخداوند نزدیك تر شوند. ملائکه نیز همیشه عبادت می کنند وهمین عبادت بحیث غذاء آنها حساب میشود.

لذامیتوان گفت: کسیکه ولی باشد هیچ وقت چنین دعوی نمی کند ونمی گوید که من وصل شده ام وبعبادت ضرورت ندارم. این گفتار همان گفتار غیر صحیح از طرف دوستان شیطان صورت میگیرد. شیطانیکه می خواهد مردم را از راه های مختلف فریب دهد ومردم را از حزب خدا خارج ساخته سوی حزب خویش بکشاند. بعضی مردم چنین ادعا می کنند که پس از یك مرحله، عبادت ، ها تفی آواز داد وبماگفت: بدرجات کمال رسیدی وتکلیف از سر تورفع شد.اگر چنین صدا وهمین نوع آواز بگوش کسی رسیده باشد یقین کند که آواز شیطان است ومی خواهد باین وسیله اسباب گمراهی این شخص را فراهم کند[1] وی عقیده دارد که کرامت بدون پیروی شریعت ممکن نیست. خلاصه آنکه کرامت نزد مولانا مربوط به معرفت انسان ومعنی وحدت الوجود ومقایسه نظر علماء تصوف درباره، کرامت با نظر علماء کلام می باشد وهم نظر وی بانظر مرشدش شمس تبریز درین باره کاملاً موافق می باشد طوریکه نظر مرشدش را تذکر دادیم.

(۱)قطر الولی فی تحقیق ولایت الله، الامام الشوکانی، ص۰۴۷

فصل ششم

نظر سیاسی مولانا جلال الدین بلخی رومی

درین عصری که مازیست داریم بیش از شش صد سال از وفات مولانا میگذرد وقصه های آن صوفی مصلح تا کنون درمحافل بیان می شود وآن صوفی که عالیترین مدرسه تصوفی ومکتب فکری را بنیان گذاری کرد وبرضد کفر والحاد قیام نمود از سیاست عصر خویش واز مطالعه اوضاع محیط درساحه های سیاسی واجتماعی واینکه سیاستمداران بامردم چه می کنند وبرسر مردم چه میآورند؟ بی خبر نبود. علامه مولانا جلال الدین یکی از اعلام نهضت عصرخویش حساب میشد. مواهب عقلی وتدبیر اجتماعی واحساس بشر دوستی وصفات اخلاقی در وی جمع شده او رابحیث معلم اجتماعی وعالم دینی بجامعه تقدیم کرده بود. وی ازپهلوی تصوفی خویش، اساس پروگرام های اجتماعی خود را آماده می ساخت واز تجارب اجتماعی خویش در راه پیشبرد مقاصد اصلاحی وتنظیم مطالب اخلاقی کار میگرفت. حیات وی با موضوعات سیاسی آشنائی داشت واز آن بی خبر نبود زیرا که والد بزرگوارش درحال طفلی وی،بلخ را روی عوامل سیاسی وخوف استیلای مغل ها ترك گفت و راه ترکیه را درپیش گرفت. وی بمعیت پدر خویش بابعضی اهل دولت و سیاست جهان ملاقات ها کرده ودرین راه مطالعات وسیعی انجام داده بود، مبارزات دامنه داری که مولانا ودیگر مصلحین اجتماعی توام به نشر آراء تصوفی اجراء نموده اند درتاریخ بخط زرین ثبت است.

مولانا یکی از اعلام نهضت سیاست عادلانه میباشد که آرزویش آن بود تا سیاست را از حرکت سلبی آن نجات بخشیده وتوازن را حفظ کنند. از همین جاست که مولانا در راه وحدت میان فرقه های مختلف سعی بلیغ نمود تا جامعه سوی یك حیات مرفه پیش برود. وی پروگرام سیاسی خود را مثل بعضی علماء دیگر، تحت پردهء داخل شدن بخدمت دربار واخذ کرسی رسمی عملی نکرد بلکه از ساحهء پاك وبی آلایش علم وتدریس ونشر تصوف این هدف خود را دنبال نمود و وظیفهء رسمی را قبول نکرد. از

پختگی فکری خویش، تمایل نداشت تا با اهل سیاست ملاقات نماید بلکه راهی را دنبال میکرد که اهل سیاست بملاقات او علاقه میگرفتند اما وی کمتر اجازهٔ ملاقات بآنهامیداد. وی روزی خلیفه وقت را پذیرفت وبرایش توصیه نمود تا بحال رعیت توجه کامل داشته باین مسؤلیت بزرگ بنظر سرسری نگاه نکند. وی افزود که باید عدالت را در پیش گیری زیرا که خداوند کریم ظالمان را دوست ندارد، با این همه وهمه ویاداشتن هیبت وقدرت درقلوب اهل سیطره واصحاب سیاست، هیچگاه دعوی سیادت را نکرده وازین راه به نفع خویش واهل ومنسوبین خود استفاده نبرده است وی حدیث: «کلکم راع کلکم مسؤل عن رعیة- هریك شما راعی وهر یك از رعیت خویش مسؤل است» توضیح داده چنین میگفت: رئیس دولت از دولت مسؤلیت دارد، مسؤل وزارت وزیر ومسؤل شاگردان استادان میباشند،رئیس فامیل مسؤل فامیل است. وی دربارهء ریاست ومناصب چنین میگوید: از حکمدارنادان اجتناب کنید زیرا که وی بداشتن حرص وهوی وهوس هرچه بخواهد بر خلق وارد میکند. آیا از حال ذوالنون مصری ومنصور حلاج خبر نداری همینکه بدست نادانان افتیدند ذوالنون به زندان برده شد ومنصور بدار کشیده شد. حکام جاهل وخود خواه از کشتن انبیاء هم دریغ نکردند وعادلترین مردم را بکشتند تا درحکم ظلم وجور باقی بمانند. اگر هوشیاران گاهی بمغاره های کوه پناه بردند ملامت نبودند زیرا که حماقت درمیدان سیاست راه یافت وعاقل مجبور بود خویشتن راکنار سازد.

هرگاه حکم بدست گمراهان افتد عجیب نیست بگوئیم که جاه وجلال اصلی درچاه افتیده است. این بود نمونهء از آنچه وی درباره سیاست ذکر کرده است.[1] هرگاه نظر سیاسی مولانا را درباره سیاست تذکر دادیم وآنچه را که پیش از صدهاسال تذکر داده بود بیان کردیم بی مورد نخواهد بود اگر درباره سیاست بمعنی عام آن نظری نمائیم ومشاهده کنیم که تربیهء معنوی واخلاقی وتصوف وزهد وتنسك درآن چه تأثیری دارد.

پس از آنکه مردم از حقائق تصوف دوری می گزیدند وتربیهء معنوی را کمتر مورد توجه خویش قرار دادند مردم عوام روز بروز سوی هوی وهوس نزدیك شده ومیان دربار ومسجد فاصلهء ایجاد شد وکرسی وصوامع از هم خیلی دور افتیدند عده ی

(۱)مرآة المثنوی صفحه٦٦٤

ازمردم درباره، نظریات میتافیزیکی بنظر تعجب یا حقارت واستهزاء نگریستند وازین غافل گردیدند که مبادی دینی واخلاقی برای پیشبرد موضوعات اجتماعی مردم وسیله، خیلی عالی حساب میشود. حقائق دینی پیوسته راه اصلاح اجتماعی را در پیش گرفته بامور ذیل که مبادی اصلاح گفته میشوند امر می کند:

۱-عدالت اجتماعی، ۲-احترام حیات انسانی، ۳-منع از نفاق، ٤-حرص بآنکه از فضل اعمال کار گرفته شود ٥-توصیه، مردم بآنکه از اذیت کردن لسانی بپرهیزند، ٦-منع ازضرر بدنی وشراب نوشی وزنا، ۷- امر برفق ونرمی وملاطفت، ۸- امر بحفظ امانت در معاملات، ۹- معاونت بخیر وصلاح و دیگر مبادی انسانی که در حقیقت مبادی حفظ کرامت بشری حساب میشود. شخصیکه قوای عقلی وی کامل باشد وحریت داشته باشد نزدضمیر خویش وجامعه، خویش مسؤلیت بسی بزرگی دارد. مسؤلیت باین معنی، که دین مخصوص کسانی نمی باشد که عملاً در سیاست اشتغال دارند بلکه هر اهل ضمیر، دارای چنین مسؤلیت میباشد ومسؤلیت دارد تا در میادین اجتماعی راه رشد را درپیش گیرد و مردم را سوی تقدم سوق دهد. اهل تصوف خیلی علاقه دارند تانخست خود و سپس جامعه خود را اصلاح کنند. روی همین اساسات قبول شده بود که مولانا جلال الدین باین وظیفه مهم سیاسی متوجه گردیده و درین راه قدمهای متینی برداشت. وی خوب میدانست که دین مقدس اسلام واسع ترین معانی مسؤلیت اجتماعی را بمردم تلقین کرده است.بعضیْ اهل تصوف عادت داشتند که انحرافات اهل سیاست را بروی آن ها می کشیدند و همیشه مشاهده می کردند که اهل هوی و هوس راه اهل سیاست را تغییر دادند برای اهل سیاست چنین می گفتند:

کرامت خود را از دست دادی وارزش اصلی تو از میان رفت لذا اگر مردم از اطاعت توسرکشی کنند حق دارند زیرا که درمعصیت خالق اطاعت مخلوق صحت ندارد. این کار واینگونه روش که از صراحت لهجه ترجمانی میکند از اهل تصوف دورنیست زیرا که آنها اهل الله بودند ودر راه خدا از ملامت ملامت کننده خوفی نداشتند، مجامله وتملق نمی کردند و راهی را که درپیش گرفته بودند دور از نفاق ومجامله بود.آنها از حق پیروی میکردند گرچه به ضرر آنهایاضرر اقارب آنها انجام می یافت. وحی آسمانی پیوسته راه سیاست درست را توصیه کرده خیر وشر وحسن وقبح را

واضح ساخته است. بشر بحکم فطرت برهنمائی احتیاج مفر طی دارد. ماهرگاه قرآن رابه نظر دقت مشاهده کنیم درآن صدها آیات وجود دارد که به قبول فطرت بشری برای خیر وفلاح اشاره میکند. حدیث شریف تصریح میکند: هر مولود فطرتش اسلام است اما پدر ومادر درتغییر این طبیعت اثر دارند اگر همان فطرت تغیریافت یقیناً عامل آن تربیه فاسد است.

وحی اسلامی راه را تعین میکند وتکلیف مردم را واضح ساخته است. قرآن کریم بفرمایش: (ونفس وما سواها فالهمها فجورها وتقواها قد افلح من زکها وقدخاب من دساها- *وقسم به نفس ناطقه (انسان) و آنکه او را (به حدکمال) آفرید و به او شر و خیر را الهام کرد (قسم به این ایات) که هر کس نفس خود را از گناه پاك سازد به یقین رستگار است و هرکه او را به کفر و گناه پلید گرداند البته زیانکار است».*[1] این را واضح ساخته که نفس بشری ملکه ای داردکه از طرف خداوند نصیبش شده وتوسط آن خیر وشر را فرق و تمییز میکند، از دلالت فاء تعقیب در (فالهمها)چنین معلوم می شودکه به مجرد تنظیم بدن انسان درآغاز این خوب وبد برایش تفهیم میشود وبآن رهنمائی میگردد.[2] درین شك نیست که تقویت فطرت از راه تصوف وعرفان، انسان را بحقائق خیلی ها مهم متوجه میسازد وتصوف رایك راه ارتقاء اجتماعی معرفی میکند . البته این واقعیت علی الرغم عقیده کسانی میباشد که میگویند تصوف یك عامل مهم عقب مانی اجتماعی میباشد.هرگاه دین اسلام را بدقت مطالعه کنیم وهم راز های تصوف را منصفانه قضاوت نمائیم باین معتقد می شویم که این آئین پاك باتمام پیشرفتهای مثبت بشری همنوائی داشته وبشریت راسوی حقائق عالی وحیات با سعادت دعوت وسوق میدهد.

یکی از خصوصیات اهل تصوف که میان آنها مولانا جلال الدین نیز قرار دارد آنست که از صلح وسلام طرفداری میکنند ونزاع وجدال رانمی خواهند. اسلام سیاست اصلاحی خویش را از راه صفائی وخیر اندیشی مسلمانان بایکدیگر بناء ساخته وازین نگاه قرنها است که جوامع بشری باین نظر مسالمت آمیز اسلام دقت کرده ومنصفین آنها این نگاه اسلام را مورد تقدیر قرار داده ویك دلیل عمده حقانیت آن قرار داده اند.

---

(۱) الشمس: ۹.

(۲) من اخلاق الاسلام، تألیف داکتر محمدغلاب صفحه۴۲.

اسلام تفرقهء عنصری را نمی پذیرد ومیکوشد تا همهء افراد مردم گرد یك محورچرخیده راه سعادت را درحیات باهمی دور از احساس تبعیض نژادی جستجو نمایند وتقوی رایگانه راه کرامت وعزت واقعی بدانند. از کلام مولانا چنین واضح میگردد که وی شدیداً با تبعیض عنصری وتفرقهء نژادی مخالف میباشد وباصحاب خویش توصیه میکند تا از حب ریاست وطلب مقام وکرسی اجتناب نمایندو چنین میگوید:

برتست تا رعیت باشی نه سلطان وبنده باشی نه مولا زیرا که هرگاه بنده وتابع بودی می توانی در روی زمین باراده خودت حرکت کنی.به هیچ امر وکاری جز خودت وسعادت خودت وخدمتت در راه اجتماعی بکدام کار دیگری فکر نمی کنی ومشغول اطاعت خدا می باشی. باید کوشش کنی که بار خود را بر سر دیگران حمل نکنی ومتوجه آن میباش که سیادت وسرداری ومقام دنیوی را تصاحب کنی.کسیکه سوی طلب عزت میشتابد او در حقیقت اسیر هوی وهوس خویش است ومرهون مردم میباشد.سید وآرام کسیست که خویشتن را از اسارت هوی وهوس نجات دهد وبرای مردم مفید باشد[1] این جملات راه حرکت سیاسی او را روشن میسازد طوریکه صراحت لهجهء وی با حکمداران واشارت باشتباهات آنهامعرف روش سیاسی او حساب میشود.

دین مقدس اسلام بر مسلمین لازم میگرداند تا از امور مردم بی خبرنبوده ودر راه خدمت از همت کار گیرند. آنچه را مولاناجلال الدین ازمنع در شغل رسمی تذکر داده درحالی میباشد که شخص چنین احساس کند که جامعه بخدمت رسمی وی آنقدر احتیاج ندارد ودیگران این کار را انجام میدهند. اما اگر وضع محیط طوری باشد که درمیدان سیاست کسی دیگر وجود نداشته باشد که نسبت باوکار را خوب تر انجام دهد درین حال گریز از وظیفه رسمی یك جرم محسوب شده بر شخص واجب وضروری است تاکار رسمی را گرچه مشکل باشد از راه ایثار وفدا کاری قبول نماید واز آن امتناع نورزد.این اشتغال یا عدم اشتغال بسان اشتغال وعدم اشتغال است که در کتب قضائی اسلامی چنین توضیح یافته: طلب قضا سه نوع است واجب، مباح و حرام. اگر شخص طلب کنندهء قضا بمنظور جاه وجلال این کار را می خواهد ودر عصر وی کسانی باشند که عدالت را نظر به او خوب تر تامین کرده می توانند درآن صورت طلب قضاء حرام

(۱)مرآة المثنوی صفحه ٦٤٢

است واگر وضع طوری باشد که نسبت بوی شخص متقی تر وعادلتری وجود نداشته باشد وکناره گیری وی سبب آن میشود تا شخص غیر صالح وارد صحنه عمل گردد درین صورت طلب قضاء واجب است واگر درمحیط بعین شکل وی شخص دیگری موجود باشد که در تقوی وفقاهت با وی همسری کند درین صورت طلب قضاء مباح است درطلب آن نه مورد ثواب ونه مورد عقاب الهی قرار می گیرد ونیز امتناع از قضاء کدام جرم اخلاقی و اجتماعی حساب نمی شود. مولانا بلخی عین این قاعده کلیه را در دیگر وظائف رسمی توصیه میکند.

وحدت از نظر مولانا جلال الدین بلخی

مولاناچنین عقیده دارد که اتحاد وتوافق مسلمانان جهان یگانه وسیله است که میتواند اهداف عالی انسانی آنها را بوجه احسن برآورده سازد.وحدت مسلمانان معنی عظیمی دارد که جامعه را سوی خیر وفضیلت سوق داده وحدت، برادری، اخلاص وغمشریکی را بمیان می آورد و همه را سوی حریت واقعی رهنمونی می کند و نمی گذارد تا یکی بردیگر هجوم نماید وراه استبعاد را درپیش گیرد. دین مقدس اسلام راه حیات را تنگ وتاریك نکرده وزمینهء استفاده از استعداد های خدا داد را مساعد ساخته است. اگر درکار وعمل اختلافی موجود باشد این اختلاف مانع توافق روحی نمی گردد ، مادامیکه ملت اسلامی تحت پرچم اسلام وحدت خویش را حفظ نمایند یك حیات مرفه وآرام می داشته باشند.

مولانا ، بسان دیگر رجال وشخصیتهای برجستهء اسلامی، سعی داشت تا وحدت هدف میان مسلمانان صورت گیرد. جای شك نیست که یکی از عوامل مهی که سبب نشر اسلام گردید همین مفکوره وحدت وهم آهنگی بود که به سبب آن بسی از اراضی را در ساحهء اسلام داخل ساختند. مجاهدین مسلمان پیوسته کوشیده اند که مردم را بحقائق انسانی این دین آشنا سازند تا آنکه قدم اسلام محکم شد ومردم را از بدبختی ها وخرافات نجات داد وآنها را سوی حق وصدق ویقین دعوت کرد.همین حرکت مخلصانه مسلمانان درپرتو اخلاص بود که این آئین پاك ازشرق میانه نور خود را تا دروازه اروپا از طرف غرب وشرقاً تا اقصی چین پخش نمود واجناس مختلف مردم راگرد

یك محور چرخاند. این همه به برکت اتحاد واتفاق مسلمانان وازاله، فوارق بحکم« **یا ایهالناس انا خلقنا کم من ذکر وانثی وجعلنا کم شعوباً وقبائل لتعارفوا ان اکرمکم عندالله اتقاکم- القرآن الکریم**- *ای مردم ما همه شما را نخست از مرد و زنی آفریدیم و آنگاه شعبه های بسیار و فرق مختلف گردانیدیم تا (قرب و بعد نژاد و نسب همدیگر را) بشناسید(و بدانید که اصل و نسب و نژاد مایه افتخار نیست بلکه) بزرگوار ترین شما نزد خدا با تقوی ترین مردمند*».[1] بود که اسلام پخش گردید ودرین راه هیچ کس امتیازات قومی و قبیلوی در نظرنه داشته سوی یك هدف در حرکت بودند. اسلام تفرقه عنصری وتبعیض های نژادی را ازمیان برد زیرا که مراعات این همه، اختلافات با جهانی بودن اسلام منافات کامل داشت وباید همه بدون امتیاز قوم وقبیله وغنی وفقیر، قوی وضعیف، مرد وزن در راه نشر حقائق دینی کاری را انجام دهند . مولانا این وحدت را بار بار ذکر کرده است ومیگوید:

تمام رنگ ها از یك منبع سر چشمه گرفته ومؤمن کامل کسی است که این وحدت را در نظر گرفته ودرپرتو آن بخدمت جامعه کمرهمت بندد. اگر فرعون باحضرت موسی علیه السلام راه وحدت را درپیش می گرفت خودش وقومش سوی یکطرف رو میآوردند، اضداد از میان میرفت وهلاکت ابدی نصیب وی نمی شد[2]. وحدتیکه مولانا سوی آن دعوت میکند یك تعبیر صادق از وحدت اسلامی است که قران کریم بفرمایش : (انماالمؤمنون اخوة.) وحدیث شریف بفرمایش:(المسلم اخوالمسلم) از آن تذکر داده است. اخوت اسلامی تمام آثار مفید را در بردارد. همین وحدت بود که در عصر اول اسلام تمام عداوت ها را از میان برداشت و شخصی با قاتل پدرخویش نیز عداوت نمیکرد البته قاتلیکه بغرض نشر اسلام، پدر او را بقتل رسانده بود. این وحدت حقیقی و واقعی و این پیوسته گی روی محبت اسلامی یکی از اساسات مهم وزیر بنای قوی و نیرو مند یك کشور اسلامی حساب میشود. حضرت محمد صلی الله علیه وسلم همینکه از مکه، مکرمه سوی مدینه، منوره هجرت نمود و در آن جا مسلمانان را جا به جا کرداز همین اتفاق و وحدت میان مهاجرین و انصار کار گرفت. این عمل وی سبب

---

(۱)الحجرات :۱۳

(۲)مرآة المثنوی، صفحه ۵۵۰

ایجادیك دولت نیرو مند گردید و شأن اسلام را بالا برد.

در سلسلهء اعلام وحدت که درین راه صرف مساعی نمودند یکی هم سید جمال الدین افغان میباشد که پیوسته درین راه، وقت اخیر عمر خود را صرف کرد، وی میگفت: من به شرق نگاه کردم، افغانستان و هند و ترك و ایران را مشاهده کردم و میگویم ای شرق متحد شوید زیرا که اختلاف بد ترین مرض است. پراگنده گی آراء را طوری یافتم که اتحاد در اختلاف و اختلاف در اتحاد دارند. باید بخطر غرب متوجه شد.[۱]

عدالت از نظر مولوی جلال الدین بلخی

مولانا دربارهء عدالت در چند جا از مؤلفات خویش تذکری داده و میگوید: عدالت آنست تا هر شی را در محل اصلی لائق بوی بگذاری و ظلم ضد آنست . عدل بسان آن میماند که درختهای نافع و مفید را آبیاری کنی و ظلم کردن بسان آن ماند که درخت خار داری را غرس کنی[۲]. وی درباره جامعه ای که در پرتو عدالت حیات خود را بسرمیبرد توضیحاتی داده و یك عده اموری را که در عدالت تأثیر بارز دارد و در رأس آنها خیر و صلهء رحم و حب الله و احسان قرار دارد به تفصیل یاد میکند. وی در بارهء صفاء ضمیر صحبت مفصلی دارد و این را به اثبات رسانده که صفاء ضمیر در معرفت خیر وشر تاثیر بس مهمی دارد.

مولانا عقیده داردکه شریعت اسلامی مؤید ایمان فطری است و ضمیر انسانی با فطرت و خیر و صلاح رابطه مستقیم دارد و برای بدست آوردن خیر، فضیلت و عرفان تصوفی بهترین راه حساب میشود. وی عدالت را در ارتباط شخص با خودش، با خدایش و با دیگر افراد مورد بررسی قرار میدهد و میگوید: کسیکه این علائق را در پرتو ارتباطات تصوفی تنظیم میکند میتواند راه سعادت را دنبال کند. بیداری ضمیر

(۱)العروة الوثقی- مجلهء که از طرف سید جمال الدین افغان و محمد عبده در پاریس نشر میشد.
(۲)مرآة المثنوی، صفحهء ۶۹۹

که اکثر مصلحین بشریت در آن باره حرف زده اند نزد مولانادر رابطه با سلوك تصوفی قابل توجه عمیق میباشد و نباید از این ارتباط غافل بود. وی تمام بدبختی های بشریت را زادهء عدم توجه به ضمیر پاك دانسته میگوید همینکه افراد ایجابات ضمیر را از دست دادند و پیرو هوی و هوس شدندخود بخود راه را سوی هلاکت خویش هموار میگردانند، وی عقیده دارد که یگانه سبب ضعف شوکت اسلامی آنست که مردم روز به روز پابندی های روحی خود را فراموش ساخته و این جانب با اهمیت روحی را نادیده گرفتند. وی در اساسات عدالت، التزام خلقی را قابل اهمیت میداند و میگوید این التزام انسان را به حیث انسان دور اندیش و متوجه به مسؤلیت های خویش ساخته راه های انحراف را مسدود میسازد.

وی همینکه عدالت را هم از نگاه عرفان و سلوك و هم ار نظر ارتباط با ضمیر و فطرت اصلی انسانی مورد بحث قرار میدهد یکبار دیگر قضیه حریت انسانی را به میان آورده و حریت را با مسؤولیت ربط میدهد.

باید گفت که دربارهء نظر سیاسی مولانا تذکر دادیم زیرا که مقصود آنست تا نظریات تصوفی و کلامی او را شرح دهیم که نگاه وی سوی سیاست و نظریات سیاسی از موضوع بحث ما دوری نداردچه این موضوع از یك نگاه جزء موضوعات کلامی میباشد و از طرف دیگر با نظر عام مولانا که به وضع عمومی محیط دارد بی ارتباط نیست زیرا که وی مي کوشید هر شی را از نگاه تصوف تحت تحلیل قرار دهد و صفاء تصوفی نزد وی در پیشرفتهای سیاسی تأثیر مهم دارد. و هم این را فراموش نباید کرد که درین عصر مسلمانان تحت ابتلاهای عجیبی قرار گرفته اند و آن عزت و شوکتی را از دست داده اند که مناسب حال آنها بود و علت این همه آنست که اهتمام مردم سوی حقائق اسلام روز به روز ضعیف شده میرود و آنچه را که باید مسلمانان متوجه باشند گذاشته اند. بر مسلمانان است تا حقیقت را به زودی درك نمایند و جانب روحی خویش را تقویه نمایند و به عرفان و صفاء ضمیر رو آورند تا اگر خدا بخواهد این ذلت را از آنها دور سازد. و نیز باید گفت آنچه را دربارهء نظر سیاسی مولانا خاطر نشان کردیم مطالبی میباشد که وی صراحتاً در آن باره ابراز رأی کرده است و اگر از اشارات و رموز

حرف بزنیم در مؤلفات وی بسی زیاد است که در آن تعریضاً ظالمان را نکوهش کرده و مقام عادلان را ستوده است. ابن بطوطه یکی از دانشمندان معروف که بسی از کشور ها را دیده بود درباره، موقعیت مولانا و خدمت اجتماعی وی حرف میزند و از آنچه درین باره در ترکیه مطالعه کرده بصراحت نقل میکند و خدمات اجتماعی وی حرف میزند و از آنچه درین باره در ترکیه مطالعه کرده به صراحت نقل میکند و خدمات اجنماعی آن دانشمند صوفی را در هر ساحه از ساحه های اجتماعی می ستاید و او را در صف اول کسانی قرار میدهد که حیات خویش را در راه خدمت بشریت صرف نموده اند.

مولانا اصرار دارد که حکمدار باید نمونه ای ازانسان کامل باشد ودرین باره چنین میگوید:

شاه را باید کـه باشد خـوی رب رحمت او سبق گیرد بر غـضـب

بی غضب غالب بود مانند دیـو بی ضرورت خون کند از بهر ریو

نـــه حـلیمـی مخـنث وار نیـز کـه شود زن روسبی زان و کنیز[1]

اینجاست که قسمتی از اوصاف حکمدار را روشن ساخته کسی را ترجیح میدهد که رحمتش بر غضبش پیشی گیرد حلم او به حدی نرسد که مانع پیشرفت کارش گردد و مرحلهء وسط را باید در نظر گیرد. و در جای دیگری چنین تذکر میدهد:

شاه آن باشد که از خـــود شـــه بود نی به لشکر ها و مخزن شه بـود[2]

بلی اگر شاه خصلت حکمداری را مطابق احکام شریعت مقدس اسلام داشته باشد همان خصلت او میتواند سیاست او را رهنمایی کند نه لشکر و خزانه.

این را هم باید تذکر دهیم که انچه را مولانا دربارهء پادشاهان تذکر داده و از خصلت هایی بحث کرده که باید در آنها سراغ گردد معنی آن را ندارد که مولانا از

---

(۱)مثنوی، دفتر، چهارم. صفحه، ۳۵٤

(۱)مثنوی، دفتر دوم، صفحه، ۱۲۸

سیستم سلطنت حمایت میکند چه تمام گفتار وی پیرامون سیاست و بحث از شاهان اشاره به صفاتیست که قدرتمندان و زمامداران باید از آن برخوردار باشند اگر این گردانندگان چرخ سیاست شاه باشند یا رئیس جمهور و یا بنام امپراطور و خلیفه یاد میشوند فرق نمی کند مقصد آنکه اعمال آنان مطابق قانونی باشد که آن را برای یك زمام دار تعین میکند. چون در عصر مولانا اصطلاح رئیس جمهور رایج نبود و بیشتر اصطلاح پادشاه رواج داشت و اگر تمام خصوصیات و انتخابات یك کشورجمهوری در یکی از دولتها صورت میگرفت باز هم حکمدار آن یا خلیفه گفته میشد و یا شاه نه رئیس لذا نمی توان مولانا را از طرف داران سلطنت مطلقه حساب کرد.

مولانا نخست میکوشد تا کسانیرا که طالب قدرت زمامداری میباشند به این ملتفت گرداند که این آرزوی تحمل چنین بار گران از کوتاه بینی و عدم تعمق آنها در عواقب امور سرچشمه گرفته است اینست یکی از وصایای او:

پادشاهان جهان از بد رگی — بو نبردند از شراب بنده گی
ورنه ادهم وار سرگردان و دنگ[1] — ملك را بر هم زندی بی درنگ
لیك حق بهر ثبات این جهان — مهر شان بنهادبر چشم و دهان
تا شود شیرین بر ایشان تخت و تاج — تا ستانند از جهانداران خراج
از خراج ار جمع آری زر چو ریگ — آخر آن از تو بماند مرده ریگ[2]

کارآنها را در جمع کردن ثروت محکوم میکند واین شیرینی تاج وتخت را کار غیر مناسب میپندارد ولی آن رایکی از اسرار الهی میداند که این گروه را درراه ثبات جهان کر وکور کرده واز مسؤلیت واضرار آن بی خبرند ورنه متحمل چنین تکلیفی نمی گردیدند.

همینکه گروهی این کار را قبول کردند و متحمل این امانت گردیدند بآنها توصیه میکند تا تمام راز های زمامداری را درپرتو شریعت اسلام درنظرگرفته از راه حق انحراف نورزند و در بند این قدرت ظاهری نباشند و می گوید:

(۱)دنگ: احمق، کودن، فرومایه، دبنگ
(۲)مثنوی، دفتر دوم، صفحه ۲۷۷

شاه آن دان کو زشاهی فارغ است بی مه وخورشید نورش بازغ[1] است [2]

وهم وبه شکل مقایسه چنین میگوید:

شاد آن شاهی که او را دستگیر باشد اندر کار چون آصف وزیر
شاه عادل چون قرین او شود معنی نور علی نور، این بود
چون سلیمان شاه وچون آصف وزیر نور بر نور است وعنبر برعبیر
شاه فرعون وچو ها مانش وزیر هردو را نبود زبد بختی گزیر
شاه بود وشاه بس آگاه بود خاصه بود وخاصهء الله بود
آن کسی را که چنین شاهی کشد سوی تخت بهترین جاهی کشد
نیم جان بستاندوصد جان دهد آنچه درو همت نیاید آن دهد[3]

هر گاه ابیات مولانا را در مورد زمام دار، پهلوی هم قرار دهیم می توانیم یك قسمت از نظر او را درباره زمام دار چنین خلاصهء کنیم:

۱) از حب جاه وجلال بری باشد.

۲) ظلم وستم را محو ونابود کند وخلق خدا را به شکایت وناله وادار نسازد، کاری نکند که نالهء یتیم بالا شود ودست مردم برسم نارضائی سوی آسمان بالاگردد:

ملك زان داده است ما را کن فکان تا ننالد خلق سوی آسمان
تابه بالا بر نیاید دود ها تا نگردد مضطرب چرخ وسها[4]
تا نلرزد عرش از ناله یتیم تا نگردد از ستم جانی سقیم[5]
زان نهادیم از ممالك مذهبی تا نیاید بر فلك ها یار بی
منگر ای مظلوم سوی آسمان کاسمانی شاه داری در زمان[6]

---

(۱) بازغ طلوع کننده روشن، تابان،درخشان.
(۲)دفتر دوم، صفحه ۱۲۸.
(۳)مثنوی، دفتر اول، صفحه ۷.
(٤) سها: ستاره ریز و کم نور در دب اصغر.
(۵) سقیم: مریض، بیمار.
(٦) دفتر سوم، صفحه ۱۸۵.

۳) بافهم اسرار زمامداری ودرك مسؤلیتی که بدوش یك زمامدار گذاشته شده از الهام الهی مستفیض بوده از شهوت وحرص وهوی پاك باشد ودرقصهء معروف پادشاه وکنیزك چنین میگوید:

گرنبودی کارش الهام اله اوسگی بودی درانده نه شه
پاك بود از شهوت وحرص وهوا نیك کرد او لیك نیك بدنما
گربدی خون مسلمان کام او کافرم گر برد می من نام او
می بلرزد عرش از مدح شقی بد گمان گردد زمد حش متقی

٤) خصوصیات زمامدار طوری باشد که بتوان او را مظهر عظمت خداوندی حساب کرد.

پادشاهان مظهر شاهی حق فاضلان مرآت آگاهی حق

وکسانیکه درنده خوباشندمورد نکوهش قرارگرفته از آنها بنامهای: بدرگ، هوی پرست، تابوتی که روی شانه مردم حرکت میکنند، یاد شده است.

نام میری و وزیری وشهی نیست الا در دومرگ وجاندهی
بنده باش وبر زمین زو چون سمند چون جنازه نه که بر گردن نهند
جمله راحمال خود خواهد کفور بار مردم گشته چون اهل قبور[1]

٥) حال شاه ورعیت نباید طوری باشد که شاهان را چون سگان وپیروان را چون خسان پنداشت.

آن سگان را این خسان خاضع شوند شیر را عار است کاو را بگروند[2]

همان طور که وجود یك زمامدار بحیث یك ضرورت برای جهان شمرده میشود گذاشتن خصوصیات زمامداری نیز از ضروریاتی میباشد که باید ازآن خاموش نبوده

(۱) مثنوی دفتر ششم صفحه ۳٤٦.
(۲) دفتر سوم صفحه ۱۸۵.

وتذکرآن را همه وقت ودرهرگونه شرایط حتمی پنداشت تا مردم بدانند که کدام کسی حق زمامداری را دارد وکیست که این حق را غصب کرده وبدون رضائیت مردم این قدرت را ازآن خود ساخته است ومیکوشد تاحکمداری او درگردن های مردم قرار داشته باشد نه درقلوب آنها- این آرزو از طرف مولانا وهمهء کسانیکه علمبرداران حق وحقیقت حساب میشوند کاملاً محکوم بوده و قبول چنین افراد غیرصالح ودور از معیارهای قبول شده اسلامی مناسب نبوده و از ضعف اراده و ناتوانی سیاسی و عدم شجاعت در اظهار حق و حقیقت مردم ترجمانی میکند-آنچه را امروز در جهان اسلام مشاهده میکنیم و آنچه در کشور عزیز ما افغانستان مشاهده میشود و خون صدها هزار مسلمان ریختانده شده و می شود؛ ثمره همین بی مبالاتی مردم بود که دربرابر معیار های زمامداری و سیر سیاسی از خود نشان داده هر حرکتی که بمیان می آمد آن را دموکراسی می گفتند و هر توهین که در برابر مقدسات اسلامی صورت می گرفت آن را آزادی میدانستند[1]

طریق تمسک به تصوف درعصر کنونی وتطبیق نظریات مولانا جلال الدین

درین شك نیست که تحول تصوف در خلال چند قرن اخیر ما را بآن میکشاند تا آن عوامل را مورد مطالعه قرار دهیم که اشکال مختلف را درتصوف وارد کرده وهم این موضوع رامورد تعمق قرار دهیم که چرا بعضی مردم چنین گمان میکنند که تصوف اسلامی مانع پیشرفتهای بشری میباشد؟

نظریات نهایت عالمانه ومدبرانه مولانا دربارهء حل مشکلاتیکه درساحهء تصوف بعمل آمده ومردم را سوی تردد وحیرت برده است درمؤلفات وی بخوبی واضح وروشن است که از مطالعهء آنها میتوان یقین کرد که میان تمسك بمبادی عالی تصوفی و واقعیتها اجتماعی وپیشرفتهای بشری کدام تضاد وتناقضی وجود ندارد.

در عصر کنونی ما، بسی امور بنام فرهنگ جدید بر مردم قبولانده شده وعده ی

(۱) این تبصره اخیردر ترجمه اضافه شده ودرمتن عربی وجود ندارد زیرا که هنگام تألیف متن، این بدبختی که تا حال (۱۳۶۲) درافغانستان دوام دارد شروع نشده بود.

را از اخلاقیاتیکه متکفل تنظیم اجتماعی میباشد دور ساخته است. درحالیکه تمسك بمبادی تصوف میتوان ارتباط را میان فرد وجامعه بوجه احسن حفظ کند ومردم راسوی سعادت ابدی سوق دهد. فشار های کنونی اقتصادی وغیر اقتصادی که درجهان مشاهده میشود فکر مردم را از مبادی واخلاق وفضائل سوی دیگری کشانده است ونمیگذارد ابناء جوامع بشری سوی اهداف عالی انسانی رو آورند.لذایکی از وجائب مسلمانان درین عصر آنست تا مبادی عالی تصوف را باکمال دقت وغور مورد تطبیق قرار داده ودر نشر آن سعی بلیغ کنند واین مفکوره را از میان بر دارند که دین از دنیا فاصله گرفته وجانب داری از یکی سبب ترك دیگرش می باشد واین مفکوره مردم را بآن کشانده تا تصوف ومبادی عالی آنرا خارج چوکات حیات اجتماعی وزندگی روزمره را دور از ساحهء تصوف مطالعه نمایند. این مفکوره بکلی دور از حقیقت است وهیچگاه نمی توان گفت که قوت روحی ومشاعر دینی یك وهم وخیال محض بوده ونباید از آن نام گرفت.

ما نمی خواهیم درین جا میان اعتراف بامور میتافیزیکی وانکار آن مقایسه کرده وتمام آثار مرتبه برین دو جناح فکری را توضیح دهیم بلکه تنهاپیرامون تصوف وطریق تمسك بآن حرف میزنیم. تصوف از وقتیکه نزد مسلمانان حیثیت یك راه روحی را بخود گرفت نظر دانشمندان را سوی رموز ودقائقش جلب کرد وکسانیکه نگاه منصفانه داشتند تحت تاثیر افراط وتفریط قرار نگرفته حقائق را بدون جانب داری عاطفی مورد بررسی قرار دادند. اکنون که وضع را مطالعه می کنیم تصوف همان تصوف است ومبادی عالیه هیچ گاه تغیر نمیکند اما نظر اهل عصر دربارهء تصوف تغییر نموده است لذا باید گفت که:

۱) بعضی مردم برضد تصوف قیام کرده وعلیه تصوف هجوم وافتراء می نمایند ودرین عمل خویش به آثار بعضی غربی ها فریب خورده اند ویا اینکه عواملی در میان است که آنها را سوی عناد وخصومت سوق داده است واز همان روش پیروی میکنند که از قرنها باینطرف نزد بعضی علماء رسوخ یافته واینست که نباید تصوف را تا آن حد مراعات کرد که دیگر علوم را تحت الشعاع خویش قرار دهد، چه بروایت تاریخ میان علماء شریعت واهل تصوف، میان مدرسه وصومعه پیوسته مخالفت بود وهریك از

پیروان، دیگری را بباد تهمت میکشیدند. این مخالف گاهی به شدت خود رسیده وآنوقت بود که یکی ازین دو طائفه بیشتر بدر بار راه یافتند. (البته این راه یافتن نزد کسانی اهمیت داشت که واقعیت ها را مراعات نمیکردند ولی بنام روان بودند) وهم بعضی اشتباهات ازطرف بعضی پیروان سر زد که سبب طعن دیگران شد.

۲) بعضی مردم آنقدر خشکی فرهنگی دارند که از بحث ومناقشه دور بوده همینکه راه بحث را باآنها در پیش گیریم طبیعت علمی وحلم مباحثوی را فراموش کرده به تعصبات بی جا وبی مورد متوسل میگردند ونمی خواهند از اظهار نظر دقیق علمی کار گیرند،وجز تقلید خشك وکور کورانه دیگر کاری را نمی دانند واین را فراموش کرده اند که مباحثه غرض رسیدن بحق وحقیقت یکی از شیوه های ارزنده علمی میباشد ونباید فکر کرد که تمام نظر من حق ونظر جانب مقابل باطل است. امام اعظم ابو حنیفه رحمة الله علیه چنین میگوید:

این نظر ما آخرین نظری میباشد که بآن رسیده ایم اگر کسی نظر خوب تروبهتر ازآن ارائه کند قبول میکنیم. این فرمایش وی بهترین دلیل بر آنست که نباید بطرز تفکر خویش مغرور بوده وراه دیگران را اهمیت ندهیم.

تقلید در امور عقیدوی که دراسلام وجود دارد بآن معنی نیست که فکر انسانی درهر ساحه از جمود کار گرفته و در کرسی تقلید نشسته از بحث گریزان باشیم،این نظر معنی آن را نداردکه هر گاه تقلید نکردیم باید مجتهد باشیم وراه اجتهاد را باز کنیم بلکه مقصود آنست تا آن جفاف وخشکی که بعضی مردم اتخاذ کرده اند از میان برود زیرا که این وضع کیان علمی را نابود ساخته وبآن حریت لطمه وارد میکند که علم من حیث علم داشته باشد. این تقلید کور کورانه درپهلوی صدها ضرر، ضرردیگر وارد کرد که عبارت است از بدبینی درحق تصوف به تقلید از کسانیکه دشمنان تصوف میباشند.

۳) بعضی علماء درعصر کنونی ماعلم دین را بحیث یك وسیلهء امرار حیات میدانند و وراء خورد ونوش بچیز دیگری نمی نگرند. علم تحت چنین فشار نصیبهء بدی دارد وآنچه مقصود اول واعلی واصلی علم حساب میشود وخیلی مقدس است،بداشتن چنین مفکوره که باید از راه علم دین نانی بدست آورد، لکه دار میگردد. علمی که

باساس این مفکوره بناء یافته باشد زود منهدم میگردد زیرا همینکه مقصود اصلی را از علم بدست آوردن نان وعزت وقدرت فکر کردیم هر گاه این مطلوب از راه دیگری بدست آمد این شخصیکه علم دین را وسیلهء پیدا کردن عزت ونان ساخته بود چون راه بهتری برای حصول مقصود خویش بدست آورد از اشتغال بعلم دین دست میکشد وسوی وسیله دیگری میرود ،طوریکه باکمال تأسف مشاهده میشود که بعضی علماء دینی در بعضی کشور های اسلامی چنین کرده اند، این وضع دربرابر تصوف نیز از طرف بعضی مردم اتخاذ شد یعنی اشتغال به تصوف را بحیث وسیلهء مقاصد دیگری استخدام کردند وهمینکه توانستند مقصود اصلی خویش را از طرق دیگری بدست آورند تصوف واشتغال به سلوك را کنار گذاشته وکتب را در رف قرار دادند وهمینکه همان مقصود دینی ودنیوی ضرورت پیدا کرد تا دوباره سوی تصوف رو آورند این کار را کردند ودوباره غرض بر آورده شدن مطلوب شوم خویش بدامان تصوف پناه بردند.

٤) مجامله با اهل بدعت وخرافات پسندان عامل دیگری حساب میشود که در دامان پاك عرفان وسلوك لکه وارد میکند زیرا که بعضی مردم با داشتن معلومات کافی از رموز تصوف وعرفان واینکه تصوف پیوسته جوامع را سوی صدق وصفا، برادری وبرابری وحسن سلوك دعوت کرده مانع پیشرفت بشر نمی گردند؛ با این همه وهمه غرض خوشی اهل بدعت همینکه از آنها قدح وعیبی درباره عرفان تصوفی میشنوند لون موافقه را باآنهاگرفته برای اینکه به کهنه فکری منسوب نشوند درعیب گوئی تصوف که از آنها میشنوند جواب رد نمی دهند وانکار نمی نمایند وعقیده دارند که عدم موافقه با آنها راه را بر آنها تنگ میسازد. این عدهء مردم وعلماء که رموز تصوف رامیدانند ولی بغرض خوش ساختن دیگران از تصوف بد میگویند ویابد گفتن را میشنوند و خاموشی می گزینند، دربارهء تصوف جفا وگناه نا بخشیدنی را مرتکب می شوند.

٥) بعضی مردم با وصف آنکه ایجابات پاك تصوف وعرفان وسلوك راخوب میدانند که یکی از وصایای تصوف دوری از ریا وسمعت وخود بینی وخود نمائی میباشد با این همه و همه ریاء میکنند واین ریاکاری آنها معلوم گردیده فرصت رابااین مساعد میسازد تا درباره اهل تصوف طعن گفته شود واین بدگوئی موقعیت اصل

تصوف رادر انظارعامه پائین میآورد زیرا کسانیکه از اصل تصوف اصیل وعرفان خالی از ریاء اطلاعی ندارند همینکه دیدند کسیکه خویشتن را صوفی عارف معرفی میکند ریاء کار است بعوض اینکه این گناه را بگردن همان شخص اندازند بگردن تصوف حواله میکنند وازتصوف فکر غیر سالم میگیرند.این عمل اهل ریاء جفای بزرگی درحق تصوف است. این بود عدهء عواملی که سبب شده تا موقعیت تصوف در عصر ما متزلزل گردیده وآن احترام را از دست دهد که لائق حال وشان تصوف میباشد لذا این عوامل وده ها عامل دیگری که ذکر نگردیده سبب ایجاد مشکل در راه پیشرفت تصوف حساب میشود. حل این مشاکل بصورت آتی الذکر امکان دارد:

اول- انعقاد کنفرانس هائیکه درآن متخصصین ودانشمندان تصوف اشتراك نموده و اثر تصوف را درجوامع اسلامی بحث نمایند واین بحث بیشتر درباره ارزش های روحی تصوف وعرفان اسلامی وارتباط با اصلاح وپیشرفت جامعه متمرکز باشد وقیمت علم وعمل رابه مردم معرفی نماید وعواملی را شرح دهد که تصوف را در انزواء قرار داده است.

دوم- اساسات تصوف در مدارس دینی بحیث جزء پروگرام درسی شامل شود ودرین راه از دانشمندانی کمك گرفته شود که درین کار تجارب کافی دارند ومیتوانند سویهء طلاب مدارس دینی را درنظر گرفته تألیف نمایند، وکتب آنها تدریس شود.
سوم-عوامل عزلت علم تصوف که سبب دوری تصوف از واقعیت های اجتماعی گردیده ومردم گمان دارند که علم تصوف در همان گوشهء قرار گرفته وارد میا دین علم های مروج وعلوم حیاتی نگردد؛ ازطرف یك کمیته باصلاحیت بررسی شود. این کمیته باید بکوشد عواملی را پیدا کند که تصوف رادر عزلت قرار داده ومردم را باین عقیده رسانده که میان تصوف وتنبلی، تصوف وعدم نظافت، تصوف وبار دوش شدن جامعه یك ارتباط طبیعی موجود است، درحالیکه اصلاً روح تصوف ازین اتهامات پاك ومبرا میباشد وتصوف در صف عوامل مهم صفاء روحی وتهذیب خدمت جامعه قرار دارد.

چهارم- بدعتیکه ازمدتی باینطرف میان مسلمانان رائج گردیده وزیارت مزارات صالحین واهل تصوف را طوری اجراء میکنند که با روحیهء اصلی اسلام موافقت ندارد،

چوب قبر را مي بوسند و یا به قبر سجده میکنند واز صاحب قبر وزیارت حل مطالب خود را میخواهند واین طور نمی کنند که آن اهل کرامت مورد عقیده خویش را شفیع گردانند، وحل مطلب را از خداوند مطالبه نمایند، بلکه رأساً آن زیارت را حلال مشکلات خویش میدانند. این بدعت بکلی از روحیهء حقیقی اسلام دور و رواج این بدعت در کشورهای اسلامی عامل دیگری است که در انزواء تصوف ازمردم واتهامات علیه رواج های اسلامی سبب شده است، در حالیکه روح تصوف واساس اسلام ازین خرافات پاك میباشد. باید درین راه کار های علمی واساسی صورت گیرد.

پس از مطالعهء عوامل متذکره مرحلهء عمل میرسد که باید به سرعت در راه ازالة بدعتها از جامعه، کاری را انجام دهند که در راه تنویر اذهان مردم مؤثر گفته شود وتصوف را در لباس حقیقی معرفی کرده بتواند. جهان اسلام از سالیان دراز باینطرف شاهد یك دسته عادات وتقالیدی است که نه تنها با روحیهء اسلام غیر موافق میباشد بلکه راه بدنام ساختن اسلام را درجهان بشریت هموار ساخته ومردم را بآن بی علاقه میسازد. رهبران مذهبی، وعاظ و خطبا باوصف داشتن اخلاص نتوانسته اند برضد چنین حوادث وعوامل قیام ورزند ونتوانستند سدی ایجاد کنند که پیشروی سیل بدعتها وخرافات رابگیرد. آنها خود رادر برابر کار انجام شده یافتند وازینکه تعداد رهبران حقیقی و واقعی ودانشمند اصلی دینی روز بروز محدود شده رفت وتعداد کسانی افزایش یافت که چهره ظاهری رهنمایی را دارا بود وصورت واقعی وحقیقی رهبری در آنها سراغ نمیشد لذا خرافات وبدعتها، هجوم علیه دین وحمله بر تصوف وعرفان روز بروز اوج گرفت. در امتداد قرون، عوامل دیگری نیز بمیان آمد که این بدبختی را دو چند ساخت وعبارت بود از تفرقهء مسلمانان وازهم پاشیدگی آنها بنامهای مختلف که این دوئی میان مسلمانان یکباردیگر صدمهء شدیدی بر پیکر پاك اسلام وارد کرد. مصلحین واقعی وعلماء حقیقی ودانشمندان اصلی بمشکلاتی مواجه گردیدند، که آنها متوجه آن شدند تا آنچه بیشتر مورد احتیاج مسلمانان وجوامع اسلامی حساب میشود اولتر مورد توجه قرارگیرد ونخست برای حفظ کیان اسلام ودفع خطر از اصل اسلام کوشش نمایند. جنگ های صلیبی ودیگر عواملی که مسقیماً متوجه اسلام بود تا این

دین را نابود سازد ودیگر حرکتهای ضد اسلامی، افکار مصلحین را بطرف حفظ اصل اسلام گردانید تا در راه بقاء اسلام وتوحید وتصدیق برسالت رسول صلی الله علیه وسلم کاری کنند. آنها با قبول فدا کاری وصدها رنج وزحمت درین هدف موفق شدند ونگذاشتند نور اسلام خاموش شود لذا اهتمام سوی تصوف و توجه به ازالهء عوامل بدنامی تصوف کمتر صورت گرفت و به آن فرصت کمتری میسرگردید. اکنون که ما در برابر بدعتها وخرافات قرار داریم وآن وظیفه مهم بسان جنگ های صلیبی مشاهده نمی شود لازم است تا برضد تمام بدعتها قیام کنیم وعواملی را از میان برداریم که دامان پاك تصوف اسلامی را لکه دار ساخته است.

پنجم- یك کمیته علمی مؤظف شود تا تمام کتبی را جمع آوری کند که دربارهء تصوف نگاشته شده است گرچه این کار خیلی مشکل بنظر میرسد وتقریباً ممتنع خواهد بود که تمام مؤلفات تصوف را از سر تاسر جهان جمع آوری کنیم اما این کار امکان دارد که اکثر آن کتب را وبالاخص کتب تألیف شده بلسانهای مروج را بدست آریم وباختیار کمیته علمی مرکب از دانشمندانی که دانش آنها قبول شدهء همه باشد قرار دهیم واین کمیته وظائف آتی را بعهده داشته باشد:

۱- ایجاد یك خط فاصل میان نظریات اصیل تصوف اسلامی وآرائی که بعداً بنام تصوف نظریات دخیل گفته میشود. چه درین شك نیست که طی قرون متوالی، بسی نظریات درکتب جاداده شده اند تا تصوف را بد نام سازند ویا روی بی علمی این عمل صورت گرفته است. بعبارت دیگر، این تحریف یا ازطرف دشمنان دانا صورت گرفته ویا از جانب دوستان نادان. زیرا که در کتب تصوف بعضی اقوال گنجانیده شده که به هیچ وجه با روح شریعت اسلامی وفق پیدا نمیکند. این کمیته بابی طرفی محض ونظر کاملاً علمی، کار خود را شروع نماید ونظریات اصیل واصلی را از آراء دخیل واختراع شده جدا سازد. درین حال، میتوان گفت که نتیجهء کار این کمیته یك ثروت مهم وارزنده علمی را بدسترس ما می گذارد که نسل جدید راسوی تصوف حقیقی واقعی رهنمائی کرده بتواند وآن اضطرابات فکری را از میان بردارد که افراد را سوی حیرت وتردد میکشاند.

۲-یك لست مفصل را طبع نماید که درآن فهرست کتبی ذکرگردد که باید مورد استفاده قرار گرفته بتواند ونام کتبی معرفی شودکه باید ازساحهء مطالعه متروك

قرارداده شود.

۳- عواملی جستجو شود که تصوف را با فرهنگ جدید آشنا کند وتصوف را در مجال ثقافت جدید داخل سازد تامورد استفاده عموم مردم قرارگرفته وازین تصوف پاك وعالی در راه از بین بردن بدعتها وخرافات ومزخرفات کار بگیرد ونگذارند معنویت از ترقی وپیشرفت جدا شود وخدمت گار جامعه از کسانی فاصله بگیرد که حقیقتاً متقی و واقعاً برای محیط در جهان معنی خدمت میکنند.

٤-پیشنهاد هائیکه از طرف دوستدران تصوف وعلماء درباره احیاء آثار تصوف صورت میگیرد مورد مطالعه قرار گیرد ودرباره‌ء انعقاد مجالس یاد بود بعضی اهل تصوف که نزد مردم موقعیت عالی دارند ازطرف این کمیته مورد غور قرارگیرد.

۵-تهیه‌ء دیگر اقتراحات راجع به موقعیت تصوف ودفع اتهامات وارده بر پیکر عرفان تا آنچه ازطرف بعضی افتراء کنندگان پخش میشود نیست ونابود شود.

٦- ارسال توصیه نامه ها بکشور های اسلامی تا آنچه را کمیته تحقیق وتتبع پیرامون تصوف اسلامی تصمیم گرفتند ازطرف دول اسلامی مورد تطبیق قرار گیرد. وبایدگف که این وظیفه عمده را مراکز عمده علمی چون پوهنتون از هر وامثال آن عملی سازند وبرای تصوف خدمتی انجام دهند.

بعد از تذکر فوق، بمؤلفات مولوی جلال الدین بلخی مراجعه میکنیم تا مشاهده کنیم که وی درباره‌ء سیر تصوف چگونه نظریاتی بیادگار گذاشته وی میگوید: روح پاکت را از اسارت هوس وهوس برهان[1] مادامیکه به خواهشات نفسی پابند باشی چشمانت کور است وکدام آرزویی برهنمائی توبرده نمی شود[2] انسانیکه غرق مادیت پرستی باشد وصدای روح را نشنود چون شتری میباشد که برآن گل خوش بو حمل شده باشد ولی وی جز خار چیز دیگری را نمی بیند وجز سوی خار طرف دیگری چشم ندارد.[3] کسیکه هوی وهوس را کشت، ذوق روحی وی زنده میگردد ومیتواند توسط آن نور را مشاهده کند[4] حیات تنها نظر بمادیات نیست وبما وراء آن نیز نگاه کن. تاکی طعام حس

(۱) مثنوی، دفتر اول، بیت ۱۹۶۳
(۲) مثنوی، دفتر اول، بیت ۱۹۷۰
(۳)مثنوی، دفتر اول، بیت ۱۹٦۸
(٤)مثنوی، دفتر اول، بیت ۳۸۷٦

راسر حیاتت میدانی[۱]، حیات حقیقی جز بعرفان متصور نمی شود باید حب روحی داشت وحب دنیا را که در حقیقت هلاك روح است، ترك گفت.[۲]

مگذار! ابلیس متاعت را از تو بدزدد ونظر ترا سوی امور فریبنده جلب کند،[۳] کشتن نفس حسی بسان آنست که نیش را از عقرب یاز بان را از مار بکشی، اگر میخواهی نفس اماره بالسوء را بکشی باید اولاً بقتل نفس حسی اقدام کن تا برای روحت نجات پیدا شود،[٤] کسیکه اسیر هوی وهوس وخواهشات نفسانی باشد این اسارت را بخوبی درك نمی کند لذا رهنمائی باشد که دستش را بگیرد و اورا از سیطرهء لذتهای حسی وارهاند[٥]. حیات روحی ضد حیات مادی میباشد وبه حرارت وآب ضرورت دارد، حرارت آن جوش دل وآب آن آب دیده است که باثر شوق بمبادی عالیه فواره میکند وغلیان میورزد[٦]. باید علاقه زیاد بمادیات را ازخود دور سازی زیرا که این علاقه میان تو وکشف روح سد ومانعی تولید میکند. نغمات روح، تاریکی حس را نابود میکند طوریکه پیراهن حضرت یوسف علی نبینا وعلیه الصلاة والسلام بروی جضرت یعقوب علیه اسلام انداخته شد وچشمش بینا گشت[۷]، اهل حس که غرق لذات می باشند حال رجال کامل را نمیدانند[۸]، از روح پیروی کن که مثل پدر توبه تربیه مشغول است[۹]، هوی نفس هر کجا که بخواهد ما را میکشاند[۱۰].

در جملات ذکر شده که بطور نمونه انتخاب شد مشاهده میکنیم که مولانا اهمیت روح را بعبارات مختلف یاد کرده وتربیهء روحی راکه بعرفان حاصل میشود ضروری دانسته است. وهم بآن غفلتی اشاره نموده که بعضی مردم درباره تربیهء روحی از خود نشان میدهند. مولانا برای اثبات مطلب خویش وحمایه از جانب روحی انسان وپشتیبانی از عرفان وسلوك تصوفی مثالهای متعددی ذکر کرده وبایراد مثالهای آفاقی

(۱) مثنوی، دفتر اول، بیت۳۸۷۷.
(۲) مثنوی، دفتر اول، بیت ۳٦۸٦.
(۳) مثنوی، دفتر اول، بیت ۳۸۷٦ .
(٤) مثنوی، دفتر دوم، بیت ۲٥۲٦-۲٥۲۷ .
(٥) دفتر، دوم مثنوی، بیت۳٤۷۳-۳٤۷٤.
(٦) دفتر، دوم مثنوی، بیت ۱٦٤٥.
(۷) مثنوی، دفتر اول، بیت ۳۲۳٤-۳۲۳٥.
(۸) دفتر، اول مثنوی، بیت ۳۲٤۲.
(۹) نص مثنوی، دفتر اول، ازین مصرع که: آنکه او بوده است امه هاویة.
(۱۰) مثنوی، دفتر اول، ص ۱۲۲.

وانفسی اقدام نموده که اینك بعضی آنها را بطور نمونه یاد آور میشویم:

جسم نظر بحسن وجمالیکه دارد دائماً ناز میفروشد و روح برایش چنین ندا وخطاب می کند: ای جسم تو جز زباله دانی بیش نیستی، روز کی چند از فیض من حیات خواهی داشت آیا میدانی وقتیکه باتو وداع گویم نزد یکانت ترا سوی قبر میبرند وترا طعمه ماران وموران میکنند.[1]

مولانا جلال الدین این راخوب میداند که بیداری روحی ومیلان جهت نابود ساختن آرزو های شوم نفس امارة بالسوء، دست مسلمانان را میگیرد وآنها را بطرف امن وسلامتی ورفاهیت دعوت میکند. وآفات مادی نمی تواند برچنین روحیکه بمبادی عالی تمسك ورزیده تأثیری وارد کند. وی چنین عقیده دارد که تربیهء اثر بزرگی داشته ومهمترین ملاحظهء تربیوی آنست تا آنچه در تاثیر بر مردم اصل واساسی گفته میشود، توجه جدی بعمل آید تا اهمیت مبادی عالی انسانی را خوب درك کرده وآن نا بسامانی ها را ازمیان بردارند که آنها را سوی تاریکی وبدبختی میکشاند، واین توصیهء حضرت محمد صلی الله علیه وسلم را درنظر گیرند که متوجه حضرت سیدنا علی کرم الله وجهه نموده چنین گفته اند: هرگاه هر یك بخواهد تا توسط طاعت بخدا نزدیك شود تو این نزدیکی بخدا را درصحبت ونصیحت عاقل جستجوی کن وبنده خاص را نصیحت نما نسبت بدیگران بخداوند مقرب باشی الحدیث- وی نصیحت عاقل را ازجمله امور مهم واز اسباب توجیه کننده بحق حساب میکنند[2]

چون میان کسانیکه به معنی اهمیت نمیدهند وکسانیکه معنی را قیمت میدهند پیوسته مبارزه صورت گرفته واین مبارزه ایجاب آنرا میکند تا مردم سوی تربیه متوجه شوند ویکسانی رو آورند که از حق پیروی میکند وعقول خود را نوری ساخته اند که آنها ودیگران را سوی راه هایی دعوت میکنند که بتوانند توسط آن بر خواهشات

(۱) مثنوی، دفتر اول، ومطلب این طورشروع میگردد:

تن همی نازد بخوبی وجمال روح پنهان کرده فرو پر وبال

(۲) مثنوی، دفتر اول، وبیت اول اینست:

گفت پیغمبر علی راکای علی شیر حقی، پهلوانی، پردلی.

خویش غالب شوند ومطابق فرمایشات دین متین اسلام رفتار کنند. مسلمان بنور ایمان سوی حسنت وی وبی اعتباری مادیات نگاه می کند واین نظر سبب آن میشود تا اسلام خود را حفظ وحمایه نماید واز اهل یقین حساب گردد. حق را از باطل جدا کند وبه شوق واطمینان خویش بافزاید ونتیجهء این یقین را که محبت خدا ورسول خدا میباشد دریابد ومطابق فرمایش قرآنی: «قل ان کنتم تحبون الله فاتبعونی یحببکم الله- *بگوای پیغمبر اگر خدا را دوست دارید پیرومن باشید که خدا شما را دوست دارد*»[1] رفتار کنید. وهم باین ایمان داشته باشید که حضرت محمد صلی الله علیه وسلم مثل عالی برای مسلمان حساب میشود و پیروی خدا موقوف باطاعت رسول صلی الله علیه وسلم میباشد- «من یطع الرسول فقد اطاع الله- الایة»[2]

مولانا جلال الدین چنین عقیده دارد که جامعه در هر لحظه محتاج بآن میباشد تا دربارهء وی فکری شود زیرا که مردم دارای افکار مختلف میباشند. بعضی آنها بطلب وجمع آوری مال وثروت علاقه مفرط داشته باین فکر نمیباشند که اسباب هلاکت آنها کدام و اسباب و عوامل نجات آنها کدام است؛ و بعضی مردم دور اندیش بوده و دارای تفکر عمیق میباشند و رموز و اسرار را درك میکنند و باین اعتراف دارند که خداوند کریم این جهان را عبث نیافریده بلکه در آن غایه و مقصود و هدف وجود دارد که بخود جهان راجع میگردد و درین باره چنین میگوید:

پیامبران چنین گفتند: خدا فرموده غایة ونتیجه پیدایش خلق آنست که بآنها احسان شود. مردم را جهت آن پیدا کردم تا از من، از خیرات من، واز نعمت من استفاده نمایند. من آنها را جهت آن پیدا نکرده ام تا از آنها استفاده کنم وضرورت خویش را توسط آنها بر آورده سازم بلکه غرض از پیدایش آنها افاضهء وجود واظهار سخاوت وجود من است[3] کسیکه سر خلقت را بداند میکوشد تا خویشتن را به غایه ونتیجهء آن برساند وآن عبارت است ازمعرفت. ومیگوید:

---

(۱) العمران: ۳۱　　　(۲) النساء: ۸۰
(۳) مثنوی دفتر اول ص ۱۵۹.

سیدنا موسی نبینا وعلیه الصلاة والسلام از خداوند کریم چنین سوال کرد: چگونه نقش میکنی؟ وچگونه آن نقش را خراب میکنی؟ مرد وزن را پیدا میکنی پس آنها را سوی فنا ونابودی میکشانی. سر این کار چیست؟ واین خراب واین فناء چرا صورت میگیرد؟ خداوند در جواب وی چنین گفت: من میدانم که این سوال تو از هوی وهوس وغفلت منبع نگرفته ورنه برتو غضب میشدم، بلکه مقصودت ازین سوال آنست تا حقیقت را درك کنی، ما میدانیم که مقصود تو کشف راز خلقت است تا حکمت خداوند را بدانی. تو میخواهی این حکمت را بدیگران بگوئی تا اراده خدا راکه درخلق دارد بدانند؛ وراز وجود راکشف نمایند وبدانند که مطلوب ازموجود چیست؟ وکدام راه را اختیار کنند تا جامعه راسوی خیر سوق دهند؟ سوال از علم نشأت کرده طوریکه جواب از علم منبع میگیرد. حب و بغض از تعارف صورت میگیرد اگر کسی کسی رانشناسدباوی نه دوستی دارد نه دشمنی. طوریکه مرض وصحت از غذا سر چشمه میگیرد.

مولانا پس از بیان این حکایت وسوال وجواب که میان حضرت موسی علیه السلام وخداوند صورت گرفت چنین میگوید: خداوند کریم این سر واین راز را برای حضرت کلیم علیه السلام نشان داد تا بمردم تفهیم نماید. خداوند امرکرد تا تخمی بکارد وزراعت کند وهمینکه زرع کرد وزراعتش تکمیل و وقت اخذ حاصل آن رسید دانه را از کاه جدا کرد. دانه را دریك گدام وکاه را در گدام دیگری گذاشت. پس خداوند کریم از وی پرسید: این کار را از کجا آموختی که دانه را از کاه جدا کنی؟ وی جواب گفت: خداوند بمن تعلیم داده است. پس برایش گفت: ای موسی حکمت مرانگاه کن که درین پیدا کردن وفناء کردن چه آرزو دارم. مردم را پیدا میکنم پس آنها را فانی میسازم تا دانه سوی مخزنش وکاه سوی مخزنش برود.

مولانا درتفصیل این حکایت میخواهد توضیح دهد که تمام افراد بشریك نوع می باشند ولی ازنگاه طرز فکر، اطاعت وبی اطاعتی، سعادت وشقاوت باهم تفاوت بارز دارند. درهر جامعه مصلح ومفسد وجود دارد: بعضی افراد چون دانه های بیش قیمت ارزش زیاد دارند وبعضی دارای هیچگونه ارزش نمی باشند. بعضی مظهر رحمت الهی

وبعضی مظهر غضب خداوند میباشند وباید باین تفاوت خوب ملتفت باشی[1]. و باید سر حدیث: «کنت کنزاً مخفیاً فاجبت ان اعرف فخلقت الحق لاعرف- من گنج پنهانی بودم وخلق را جهت معرفت خویش پیدا کردم» را بدانی، این معرفت آن وقت حاصل میگردد تا این سر را بدانی و باید این راز را کشف کنی و در این باره فکر کني! مردم را مورد دقت قرار دهی که چگونه حیات خویش را بناء میکنند، چگونه در جامعه امرار حیات مینمایند؟ آیا مائلند تا این سر را بدانند؟ کسیکه درجامعه بحیث فرد صالح حساب میشود کوشش میکند تا سوی مخزن حب ودوستی ولطف راه یابد. دست دیگران رابگیرد تا از بدبختی نجات یابد. حقایق را درك نماید واز آنچه سبب ذلت وبدبختی آنها میگردد اجتناب نماید.

مولانا پس از شرح وتوضیح راه سعادت، مثال دیگری را ذکر میکند که در آن از سعید وشقی تذکر رفته وسر فناء راتمیز سعید از شقی میداند وچنین میگوید: جوهر انسان صداقت وراستکاری است ولی کذب بروی غلبه کرده وگاهی بسان روغن پنهان در شیر، غرق دروغ میگردد. کذب جسم فانی تو میباشد وراست وصدق همان روح است که ربانی گفته میشود واز عالم بالا سر چشمه گرفته است. دروغ جسد آشکارا میباشد وراستی وصداقت، روح پنهان است. وظیفه پیغمبر که ازطرف خداوند کریم فرستاده میشود آنست تا این جسد را حرکت دهد واز دروغ مرئی، راست پنهان ونامرئی را بیرون کند[2]

مولانا عقیده دارد که جسد انسان بمقتضیات وخواهشات فانی خویش سوی آنچه فانی ونابود شدنی است تمایل دارد. سوی شقاوت به سرعت میرود وبه تاریکی تمایل نشان میدهد.صدق روح در کذب بدن مضمر میباشد لذا آنچه درجسم انسان سوی

---

(۱) دفتر چهارم، مثنوی، صفحه ۲٦٤ بیت اول چنین است:

گفت موسی ای خداوند حساب   نقش کردی بازچون کردی خراب

وآخرش چنین:

کنت کنزاً گفت مخفیا شنو   جوهر خود گم کن و اظهار شو

(۲) دفتر چهارم، مثنوی، ص ۱۷۰

درجات عالی وارتقاء حقیقی نظر دارد تحت تاریکی همان اراده جسد قرار میگیرد که سوی بدبختی میرود. انسان به مرشد تنبیه دهنده احتیاج دارد وباید دلیل و رهنما باشد که او را بطرف حق وحقیقت سوق دهد. علاج اصلی این بیماری انسان که نظر سوی تاریکی ها میباشد آنست تا متوجه بطرف ادب وتربیه گردد وحجاب را از چشم خود دور کند تا حق وحقیقت رابه چشم سرمشاهده نماید وبوظیفهء اصلی قلب خود متوجه گردد.طوریکه به سعی دوام دار ضرورت احساس میشود تا بشریت را از فتنه وفساد رهانیده ومردم را سوی تمسك بمبادی عالی سوق دهد. مولانا تمام فتنه ها را درك کرده واین را خوب میداند که چاره اساسی جزدستگیری مردم از هلاکت چیز دیگری نیست وازین رو بامور ذیل توصیهء میکند:

۱-ادب ظاهری و ادب باطنی واختصاص دادن اشخاص با درایت برای این دونوع ادب. باید بمردم تفهیم شود که متصوفین کسانی میباشند که این ادب را فرا گرفته اند لذا باید از آنهاپیروی بعمل آید. حیات یك رمز است وادب رنگ این رمز میباشد وباید رموز را بدانی، تا ازبی ادبی نجات یابی. پیامبران، ادب دهندگان امت میباشند ومردم را سوی ادب میکشانند. درقصهء قرآنی قطع شدن مائده آسمانی را از بنی اسرائیل به سبب بی ادبی آنها میگوید. ادب ملائکه را بمقام وبی ادبی شیطان را به بدبختی سوق داده است که به گناه بی ادبی میباشد . هر بلا که بالایت نازل میگردد جهت آنست که نفس بدبخت تو سوی شرارت تمایل دارد. باید نخست نفس خود را ادب دهی وآداب شریعت را بیاموزی. آنچه بر تو واجب است تا در برابر جامعه خویش انجام دهی آن را اجراء کن. خوب دقت کن که آیا قدرت آن راداری تا مردم را سوی حق وخیر وفضیلت سوق دهی یانه؟ اگر این قدرت را داشته باشی باید در تطبیق وظیفه ایمانی خویش هیچ کسالت نکنی. سر در وجودت میباشد از خود طلب کن، کسیکه سر را نمیداند نفع نمیگیرد مولانا میگوید مسلمان خودش اهل اسرار و رموز خداوند میباشد وباید حقائق را درك کند ودر اسرار الهی تفکر نماید. وی طی این گفتار خویش، مردم را بعلاج اصلی درد های انسان رهنمائی میکند تا علاج خود را دریابند و سوی سر وضمیر خویش متوجه گردند وتوسط ضمیر بیدار، تمام مشکلات خود را حل نمایند. وی کسانیرا که از راه حقیقی انحراف کرده اند بکسانی تشبیه میدهد که از امت موسی علی نبینا

وعلیه الصلاة والسلام در دشت تیه راه را گم کردند.

۲-باید طریق خواهش روح را بدقت بررسی کنیم وبا این دقت میتوانیم بآرزو های جسمی خویش بقدر ضرورت اقدام کنیم؛ متباقی وقت خود را در راه تربیهء روحی صرف نمائیم ودرین باره چنین میگوید: جسمت از آن دنیا میباشد وروحت از آن آخرت است، روحت خدا رامیخواهد وجسمت هوی را. دلت غریب وآرزویش نیز غریب است ونزد تو عجیب ونا آشنا معلوم میگردد. اگر با جسد رفاقت کردی وخواهش نفس را بر آورده ساختی بدبختی نصیبت میشود وباید بدانی که یك جذبه از جذبات حق صد مرتبه نسبت به سعی بهتر است[1].

شاعر صوفی عارف مولانا جلال الدین میگوید عقیدهء ایجاب که آن را معتزله براه انداخته اند صحت ندارد ونمی توان گفت که کدام شیء خاص بر خدا واجب وضروری میباشد ومذهب اشاعره راتائید میکند که میگوید هیچ شیء بر خدا واجب ولازم نیست. این الزام و وجوب وجود ندارد که خداوند کریم حتماً بکار خیر ثواب وبکار شر عذاب دهد. این مذهب، سیر تصوف واقوال صوفیهء راتائید میکند که میگویند: باید باعمال خویش اتکاء نکرد واعمال خود را باید حقیر وناچیز شمرد. هرعمل از نگاه انتظار خیر موکول به فضل ورحمت الهی میباشد. فرید الدین عطار نیز بکلی طرفدار ایجاب نمی باشد وچنین میگوید:

تو کیستی؟ وعمل تو چیست؟ باید بدانی که تمام موکول بفضل ورحمت خدا میباشد[2]. ازین عقیده اکثر اهل تصوف، یکبار دیگر متوجه می شویم که مردم باید تنویر شوند واین مفکوره از میان برود که یك عمل جزئی در راه عبادت حتماً سبب نجات شخصی میشود، وکسانیکه بعمل خویش افتخار دارند وفکر میکنند این عمل

---

(۱) کلیات شمس، ص ۲۹۹، اول بیت چنین است.

تنت زین جهان ست ودل زان جهان　　　هوی یار این و خدا یار آن

وآخر آن چنین است:

خمش کن خمش کن که در خامشیت　　　هزاران زبان وهزاران بیان

(۲) منطق الطیر فریدالدین عطار، ص۸۲.

ناقص آنها کاری را انجام میدهد و روی این مفکوره کبر میکنند وغرور می نمایند باید رهنمائی شوند که عمل کنند اما نتیجه را حتمی ندانسته و به فضل و لطف الهی موکول سازند و این را هم باید دانست تضاد هائی که در وجود انسان است باید مورد دقت قرار گیرد. ابو سعید ابو الخیر رحمة الله علیه (۳۷۵-٤٤٠) درباره‌ء این تحیر چنین می گوید: گاهی سوی عبادت میل دارم وگاهی سوی خواهش های حیوانی! سبحا الله! ازین تشویش در تعجبم[1]. مولانا راه حل وجلوگیری این حیرت را در آن میداند تا انسان همیشه مراقب ومحاسب اعمال نفس خود باشد وبمراتب سه گان نفس: اماره، لوامه و مطمئنه نظر کند وسعی نماید تا از مرتبه اول خلاص شود چه درین حال میتواند جلوهوی وهوس را بگیرد ودر شر او امرش که همه سوء وبد است واقع نگردد.

۳- تواضع یکی از اموری میباشد که نمی گذارد انسان اسیر هوی وهوس گردد وبآنچه نصیبش شده قناعت می نماید وبآن میل ندارد حرص کند وخویشتن را در هلاکت افگند وبر دیگران تعرض نماید. انسان متواضع را میتوان بحیث عضو صالح ومفید جامعه حساب کرد که عزت النفس خود را حفظ میکند وجز به سعادت جامعه وسعادت مردم بکار دیگری علاقه ندارد. به باطل تمایل ندارد وسوی شرارت وبدبختی نمیرود و می خواهد مطابق حدیث شریف: «لایومن احدکم حتی یحب لاخیه المسلم مایحب لنفسه- مؤمن کامل نمیشود هیچ یك تا آنکه آنچه را بخود دوست دارد به برادر مسلمان خود نیز دوست دارد.» عمل میکند. مولانا جلال الدین این سیر را خوب تمثیل میکرد ودر گذارشات اجتماعی وسلوك خویش ازآن کار میگرفت. وی ازین لحاظ مورد احترام تمام مردم عصر خویش قرار داشت وتوانست بنور غیرت حق وصدق ویقین وخشوع وتواضع وحفظ عزت النفس نام خود را طی قرون متمادی در سراسر جهان حفظ ونظریات خود را نشر کند. وی آنچه را بحیث حل مشکلات ثبت نموده اگر مردم بآن عمل نمایند می توانند سعادت دارین رابدست آورند. برماست تا از افکار این شخصیت نامدار پیروی کنیم.

---

(۱) خط سوم، تألیف داکتر ناصر الدین صاحب الزمانی، ص ٤٠٥

نــقــد

وسعت علمی مولانا جلال الدین بلخی رومی بآن حد وپیمانه میباشد که نمی توان بآسانی به تمام جوانب علمی این دانش مند صوفی ونابغه وعالم اجتماعی پی برد، ماسعی کردیم تا بعضی حقائق را شرح دهیم که بتواند بکسی که میخواهد ذوق کلام وطرز تفکر این شاعر فنان را توسط بعضی خصوصیات آن بداند کمك نماید. با این همه وهمه وبا اعتراف بقصور علمی از احاطه بجوانب ارزشمند این شخصیت تصوفی وکلامی ومصلح اجتماعی وبایقین باینکه این دانشمند از طرف بسی دانشمندان شرق وغرب در گذشته وحال مورد قبول وتقدیر واقع گردیده باید گفت که: مولانا در مؤلفات خویش طرز بخُصوص را بکار برده است واینست که موضوعات تصوفی وکلامی وسائر موضوعات را طوری تحت بحث قرار داده که ترتیب در آن مراعات نشده واز یك موضوع بموضوع دیگر انتقال کرده که این امر اگر از نگاه وی که یك شخصیت قبول شده جهانی میباشد توجیه ومحملی داشته باشد اما ازین نه می توان انکار کرد که برای باحثین ومتتبعین اشکالی تولید میکند وهم باید گفت که مولانا رحمة الله علیه در چندین موارد از نگاه ظاهر وبانظر داشت مسیر طبیعی بحث، اشتباهاتی را مرتکب شده که از نگاه بحث علمی اشتباه تلقی میشود.گرچه ممکن است نزد وی دلائلی موجود باشد اما هیچ یك از باحثین بدلائل قانع کننده موفق نشده اند موارد فوق عبارتند از:

اول: آنکه درخطبهء مثنوی، کتاب خود را چون نیل مصر شراب برای صابران وحسرت برای آل فرعون وکفار گفته است. دربارهء بعضی اعتراضات وارده بر خطبه، که قبلاً تذکر دادیم اکنون این قدر تذکر میدهیم که وی بغلط مشهور تمسك ورزیده که گفته میشود: آل فرعون در نهر نیل غرق شده اند درحالیکه ثابت و واقع تاریخی آنست که غرق فرعون وکسان وی در بحیرهء قلزم صورت گرفته نه در نهر نیل. این نه تنها

مولانا است که غرق فرعونیان را درنیل میداند بلکه اکثر شعراء فارسی باین تصریح داشته اند که فرعون ولشکرآن درنیل غرق شده اند.

دوم: درمثنوی بعضی احادیث را ذکرکرده که آن را مؤلف مرآة المثنوی تحت عنوان: (لآلی السنن) به ترتیب حروف هجاء مرتب ساخته است. درمیان این احادیث، اقوالی نیز وجود دارد که نمی توان آنها را بحیث حدیث منسوب برسول صلی الله علیه وسلم شناخت که از آنجمله احادیث آتی الذکر میباشد:

۱) حدیث: (کنت کنزا مخفیاً فاحببت ان اعرف فخلقت الخلق لاعرف) از جمله احادیث موضوعی وخود ساخته حساب شده است. در کتاب موضوعات کبیر چنین تذکر رفته: ابن تیمیه میگوید: حدیث: کنت کنزاً الی آخرة- ازجمله کلام حضرت محمد صلی الله علیه وسلم نمی باشد. سند این حدیث نه صحیح ونه ضعیف(باصطلاح اهل حدیث) است. زر کشی وعسقلانی نیز از وی در موضوعی بودن این حدیث پیروی کرده اند. اما معنی آن صحیح ومستفاد ازین آیت قرآنی است: (وما خلقت الجن والانس الالیعبدون) که بعضی مفسرین عبادت را بمعرفت تفسیر کرده وآیة فوق را چنین ترجمه می کنند: جن وانس را جز برای معرفت خود برای چیز دیگرپیدا نکردیم[۱]. وی باین حدیث در کتاب مثنوی دوبار تمسك ورزیده است[۲]

۲) حدیث: (التجا فی عن دارالغرور والانا بة الی دارالسرور)[۳]. وی در کتاب مثنوی این جمله راطوری ذکر کرده که لفظ حدیث دارالسرور باشد درحالیکه لفظ حدیث دارالخلود است نه دارالسرور وهم نمی توان چنین گفت که حضرت مولانا بغرض حفظ ومراعات قافیه دارالسرور را بدارالخلود تبدیل کرده است زیرا که چنین تغییر جهت

(۱)الموضوعات الکبیر، تألیف ملا علی قاری، ص ۱۷۰،طبع مصر

(۲)مرآة المثنوی، صفحه ۹۲۳- طبع هند- اینست یکی از آن دو بیت که میفرماید:

گنج مخفی بد زپری چاك کرد   خاك را تابان تر از افلاك کرد

(۳)مرآة المثنوی. صفحه ۹۰۱-طبع هند اینست بیت مولانا:

که تجافی آرد از دارالغرور   هم انابت آرد از دارالسرور

مراعات قافیه درعبارت حدیث میباشد وهمه علماء حدیث باین اتفاق دارند که تغییر لفظ حدیث ونسبت دادن آن برسول خدا صحت ندارد، اصل عبارت کامل حدیث چنین است: (اذا دخل النور القلب انفتح وانشرح قالوا فهل لذلك علامة يعرف بها، قال: التجافى عن دارالغرور والانابة الى دارالخلود والاستعداد للموت قبل لقاء الموت). ابن مسعود (رضی الله عنه) ودیگران ذکر کرده اند وامام فخر الدین رازی در تفسیر کبیر میگوید که این حدیث طرق مرسل و مرفوع (اصطلاحات حدیث) دارد که یکی مؤید دیگر میباشد[1]. خلاصهء ترجمهء حدیث چنین است: هرگاه نور در قلب داخل شود قلب به یك انشراح ونورانیت مواجه میگردد. اصحاب از رسول صلی الله علیه وسلم پرسیدند که آیا این انشراح علامتی دارد؟ فرمود که علامت آن دوری از دنیا (دار غرور) ونزدیکی سوی دار خلود یعنی آخرت میباشد واستعداد برای مرگ پیش از رسیدن مرگ است.

۳) حدیث: «ان تمارضتم لدنیا تمرضوا»[2] این حدیث را بعبارت متذکره در مثنوی ذکر کرده واصل حدیث طوریکه ملاعلی قاری یاد کرده چنین است: «لاتمارضوا فتمرضوا ولاتحفروا قبور کم فتموتوا- خلاصه، ترجمه آن چنین است که بدروغ اظهار بیماری نکنید زیرا که مریض می شوید وبرای خود قبر حفر نکنید ورنه می میرید.» ابن ابی حاتم حدیث را از ابن عباس میداند وگفته شده حدیث منکر است(اصطلاح حدیث).

٤) حدیث: «انی لأ جد نفس الرحمن من قبل الیمن»، این حدیث را در مثنوی ذکر کرده[3] درحالیکه ملاعلی قاری این حدیث را از موضوعات میداند واز عراقی نقلاً میگوید که حدیث انی لاجد نفس الرحمن من قبل الیمن او من جانب الیمن- موضوعی است اصل ندارد.

---

(۱) تفسیر ابن کثیر، جلد ۲، ص ۱۷۵
(۲) مرآة المثنوی، صفحه ۷۰۹- اینست بیت مولانا:
گفت پیغمبر که رنجوری بلاغ رنج آرد تا بمیرد چون چراغ
(۳) مرآة المثنوی صفحه۹۰۹- اینست بیت مولانا:
آنکه یابد بوی رحـمن از یمـن چون نیابد بوی باطل راز من
مصطفی چون بوی برد از راه دور چـون نیابد از دهان ما بخور

۵) حدیث: «**شاور وهن خالفوهن**»[1] را مولانا ذکرکرده واین عبارت ثابت نیست ملا- علی قاری میگوید این حدیث به این عبارت وارده نشده وحدیث بزوایت ضعیف چنین آمده: «طاعة النساء ندامة- پیروی زنان پیشمانی است».

۶) حدیث: «**مثل المؤمن کالمزمار لایحسن صوته الابخلاء بطنه**- *مثال مؤمن چون تنبور است که خوبی آواز آن مربوط خالی بودن شکم آنست*». مولانا این جمله‌ء فوق را بحیث حدیث پیامبر یاد کرده درحالیکه این حدیث مستند نیست وامام غزالی رحمة الله علیه او را از اقوال ابو طالب مکی (متوفی۳۸٦هـ می داند.) مولانا چنین میفرماید:

چون پیمبر گفت مؤمن مزمر است   در زمـان خـالیی نـاله گـر است
چون شودپرمطربش بنهــد زدست   پرمشو کاسیب دست او خوش است

۷) حدیث: «**من حفر بئراً لاخیه فقد وقع فیه**- *کسیکه برای برادر خود چاه بکند خودش دران میافتد*»[2] این کلام بحیث حدیث در مثنوی ذکر شده، عسقلانی میگوید این حدیث اصل ندارد واز جمله‌ء عبارت حدیث نیست اما ازلحاظ معنی صحت دارد زیرا که معنی آن ازین آیة: (ولایحیق المکر الیسیء الاباهله) گرفته شده است.

۸) حدیث: «**من عرف نفسه فقد عرف ربه**- *کسیکه خود راشناخت خدا را شناخت*»[3] این حدیث را مولانا در مثنوی ذکر کرده وملاعلی قاری میگوید: این حدیث موضوعی میباشد وسمعانی میگوید: این حدیث بحیث مرفوع ثابت نشده واز یحیی بن معاذ رازی روایت شده. نووی میگوید که اگرلفظش ثابت نباشد مطلبش از رسول الله صلی الله علیه وسلم ثابت شده است چه معنی اصلی آن چنین است: کسیکه خود را به جهل شناخت خدا را بعلم می شناسد، کسیکه خویشتن را بفناء شناخت خدا را به بقاء

---

(۱) بازنها مشوره کنید وباآنها مخالفت نمائید.
مولانا می فرماید:
شاور وهن پس آنگه خالفوا   ان من لم یصهن تالف
(۲) مرآة المثنوی، ص ۹۲۹-
ای که تواز ظلم چاهی میکنی   از برای خویش دامی مي تنی
(۳) مرآة المثنوی، ص ۹۳۱- اینست بیت مولانا:
بهر این پیغمبر آن راشرح ساخت   کانکه خود بشناخت یزدان را شناخت

می شناسد، کسیکه خودرا به عجز بشناسد خدا رابه قدرت وقوت میشناسد، واین معنی ازمفهوم این آیة مستفاد است که میفرماید: «ومن یرغب عن ملة ابراهیم الامن سفه نفسه- هیچ کس ازملت ابراهیم اعراض نمیکند مکر آنکس که درباره نفس خویش سفاهت ونادانی داشته باشد».

۹) حدیث «موتواقبل أن تموتوا- بمیرید پیش از آنکه بمیرید»[۱] درمثنوی این حدیث ذکر شده وعسقلانی میگوید: این حدیث ثابت نیست وملاعلی قاری میگوید که این جمله از کلام اهل تصوف است ومعنی آن چنین است: بمیرید باختیار پیش از آنکه باضطرار بمیرید. مراد از موت اختیاری ترك شهوات وهوی وهوس نفسانی میباشد.

۱۰) حدیث: «الناس نیام فاذا ماما توا انتبهوا-مردم درخواب میباشند همینکه بمیرند بیدار میشوند» این جمله را درمقام خیر طوری یاد کرده که از جمله اقوال رسول صلی الله علیه وسلم باشد- درحالیکه ملاعلی قاری میگوید این از جمله اقوال حضرت سیدنا علی کرم الله وجهه میباشد نه از اقوال پیامبر صلی الله علیه وسلم.

۱۱) حدیث: «الولد سرابیه- پسر سر پدر است». این عبارت ازطرف مولانا بلفظ حدیث یاد شده. سخاوی وزر کشی میگویند: این عبارت درکتب حدیث اصل ندارد. اینست بیت مولانا:

شعله میزد آتش جان سفیه		کاتشی بـود الـولـد سرابیه

درپایان این تذکر باید گفت که مولوی جلال الدین درعلوم رائج آنوقت از قبیل تفسیر، حدیث، فقه، اصول فقه،لغت ودیگر علوم مروجه معلومات کافی داشت ولی هیچگاه نمیتوان کسی را از اشتباه خالی گفت. لذا بحکم امانت علمی، راجع به بعضی احادیث که اصلاً منبع موثوق ندارد واز طرف وی ذکر شده اشاره نمودیم وازین نمیتوان

---

(۱) مرآة المثنوی، ص-۹۳۱ اینست بیت مولوی جلال الدین بلخی رومی:
سرموتوا قبـل مـوت ایـن بـود		کزپـی مـردن غنیمت ها رسد
ودرجای دیگری چنین میگوید:
بهراین گفت آن رسول خوش پیام		رمـز موتوا قبل موت یا کرام

انکار کردکه بسی احادیث صحیحه ومأخوذه از کتب عمده حدیث شریف درمؤلفات وی گنجانیده شده است.

یك تذکر: هنگام تألیف متن عربی به همین قرار اکتفأ شد وازذکر یك عده احادیث دیگر که ضعیف خوانده شده اند خود دارای گردید. هنگام ترجمه، کتاب که بمطالعه، رساله،: (احادیث مثنوی) تألیف مرحوم بدیع الزمان فروز انفر دست یافتم عین نظر در قسمت ده حدیث یاد شده در متن عربی بمطالعه رسید وراجع به یك حدیث درآن رساله تذکری نرفته است و عبارت است از حدیث: «من عرف نفسه فقد عرف ربه- کسیکه خویشتن را شناخت خدا را شناخت». لذا یکبار دیگر این نقد از نگاه حدیث درمثنوی معنوی تائید میشود واین هم اضافه میگردد که درباره، استدلال باحادیث ضعیف واحادیث وضعی یك عده علماء نظر شدید ارا،یه میکنند وچنین می گویند که احادیث غیر مستند گرچه درآن پهلوهای مثبت وتنویر اذهان مردم وجود داشته باشد قابل استناد نیست وکسانیکه باین عمل مبادرت میورزند یقیناً تحت همین وعید داخل میگردند که حضرت محمد صلی الله علیه وسلم فرموده است: «من کذب علی متعمداً فلیتبوأ مقعده من النار- کسیکه عمداً برمن دروغ می بندد «حدیث دروغین را یاد میکند) می باید جای خود را درآتش دوزخ آماده کند». اما درمقابل این طائفه، یك عده علماء دیگر وجود دارند که ذکر احادیث وضعی وغیر مستند را درحال تأثیر مثبت صحیح می پندارند. قاضی بیضاری مؤلف تفسیر معروف بیضاوی از همین گروه اخیر است وچنین عقیده دارد که تمسك باحادیث وضعی واحادیث ضعیف اگر در تنویر اذهان مردم و وعدوو عیدمؤثر ومفید باشد وآورنده این نوع احادیث نیت سوء دنیوی نداشته باشد ودارای اراده ی پاك وبی آلایش باشد این تمسك صحت دارد، لذا در اخیر هرسوره، قرآنی درتفسیر خویش یك حدیث موضوعی راذکر کرده است.

با ذکر این مقدمه، میتوان گفت که در احاطه، مولانا در حدیث کدام اشتباهی وجود ندارد وهم نظر به آنکه وی قبل از وارد شدن درتصوف، مدرس واستاد مدرسه قال وصاحب حلقه علوم دینی بود یقیناً اشتباه اویا منفی ویا خیلی اندك است ولی استناد به

---

(۱)مثنوی، دفتر اول، ص ۱۵۹.

بعضی احادیث غیر مستند، روی همان مفکوره ها صورت گرفته که امثال قاضی بیضاوی دارای همین مفکوره بودند.

این را هم قابل تذکر میدانیم که استناد مولانا بآیات وحدیث بصورت رمز بدون تصریح بلفظ آیة وحدیث زیاد است. یکی از دانشمندان چنین میگوید:

روشن ترین دلیل پای بندی جدی مولانا به اسلام، استناد وتکیهء فراوان وی بر آیات قرآنی واحادیث است که مخصوصاً در کتاب مثنوی دیده میشود. شمار مواردی که مولانا صریحاً به آیة قرآنی استشهاد می نماید یا مورد تفسیر قرار میدهد در حدود- ۲۰۰۰ آیة و شمار مواردی که از احادیث استفاده نموده است تنها در کتاب مثنوی در حدود ۵۰۰ مورد است، اگر آن مقدار از محتویات مثنوی را که مطابق مضامین آیات قرانی است در نظر بگیریم بطور اطمینان میتوان گفت دو سوم آیات قرآنی مورد استشهاد واستناد مولانا بوده است. بصورت مثال مضمون بیت زیر:

پس بهر میلی که دل خواهی سپرد از تـو چیزی در نهان خواهند برد

مطابق مضمون این آیت مبارکه است: «ویوم یعرض الذین کفروا علی النار اذهبتم طیباتکم فی حیاتکم الدنیا واستمتعتم بها »[1] روز قیامت آنانکه کفر وپلیدی ورزیده اند به دوزخ عرضه می شوند وبآنان گفته میشود: شما نیروهای پاکیزه خود را درزندگی دنیوی تان مصرف کردید واز آنها برخوردار شدید[2]. مولانا مطابق روش خود در مثنوی از اشتراك الفاظ وتداعی معانی استفاده میکند واز یك مطلب بمطلب دیگر منتقل میگردد ورموز واسرار قرآنی را درین تداعی طوری جا میدهد که تعمق در گفتار وی اشارات را بمطالب قرآنی میرساند.

حدیثی که دربارهء عرفان تصوفی، بسی مؤلفین رشتهء تصوف بآن تمسك ورزیده اند وآن را مانند یك مثل سایر در مقامات سیر وسلوك بکار برده اند حدیث: «من عادی لی ولیاً فقد اذنته بالحرب... الی آخره» میباشد که آنرا مولانا جلال

---

(۱) احقاف: ۲۰

(۲) مولوی وجهانبینی ها، تألیف محمد تقی جعفری، ص ٥٦، طبع مؤسسه انتشارات بعثت تهران.

الدین در چند جا بعبارات مختلف یاد کرده است. این حدیث را عده ی از علماء اهل حدیث، مستند نمی دانند اما مولانا در استدلال بآن، آن هم در چندجا چنین وانمود میکند که این حدیث کاملاً صحیح وخالی از هرگونه شبهه میباشد. اینك یك قسمت از استدلال او را پیرامون همین حدیث یاد شده ذکر میکنیم:

درجائی چنین میگوید:

مطلق آن آواز خود ازشه بود　　گرچه از حلقوم عبدالله بود
گفت او رامن زبان وچشم تو　　من حواس ومن رضا و خشم تو
روکه بی یسمع وبی یبصر تویی　　سرتویی چه جای صاحب سر تویی
چون شدی من کان لله از وله　　حق ترا باشد که کان الله له

این بیت اخیر اشاره بحدیث دیگر است که اصل آن چنین میباشد:

«من کان لله کان الله له-کسیکه از خدا شود خدانیز ازو میشود». این حدیث را مکرراً مورد اشاره خود قرار داده است که یکی از آن موارد را تذکرمی دهیم:

کان الله بوده یی در مامضی　　تاکه کان الله له آمد جزا

اینست استدلال دیگر آن پیرامون حدیث: من عادی لی ولیاً...:

ور برای بنده است این گفت وگو　　آنکه حق گفت، او من است ومن خود او
آنکه گفت انی مرضت لم تعد　　من شدم رنجور او تنها نشد
وآنکه بی یسمع وبی یبصر شده است　　درحق آن بنده هم این بیهده است

درین ابیات بر علاوهء اشارهء بحدیث معروف اهل تصوف، بحدیث دیگری هم اشارهء میکند که آن را امام مسلم در صحیح خویش روایت کرده است وخلاصهء ترجمهء آن حدیث چنین است: خداوند کریم روز قیامت ازمردم چنین می پرسد که چرا هنگامیکه من مریض شدم بعیادت مُن نیامدی بندهء که مسؤل قرار گرفته است میگوید:

خداوندا! تو کجا وبیماری کجا، خداوند درجواب میگوید که بنده من مریض شد تو بعیادتش نرفتی اگر بعیادت او رفته بودی مرا نزد او می یافتی، جای شك نیست

که این حدیث با حدیث معروف اهل تصوف ارتباط دارد لذا در ابیات مولوی یکجا یاد شده است.

مولانا حدیث: «لایسعنی ارضی ولاسماءی ویسعنی قلب عبدی المؤمن- آسمان وزمین گنجایش مرا ندارد اما قلب بنده مؤمن این گنجایش را دارد» باهمین ارتباط در چندجا یاد آور میشود، اینست یکی از آن مواضع:

گفت پیغمبر که حق فرموده است	من نگــنجم هــیچ دربالا وپست
در زمین وآسمــان وعــرش نــیز	من نگنجم این یقین دان ای عــزیز
دردل مــؤمن بگنجم ای عــجب	گــر مــرا جــوئی دران دلها طلب

قبلاً درباره خطبهء مثنوی نظر خود را ابراز کردم. درین جاباید اضافه کرد که بحث های علمی باید مشتمل بعباراتی باشند که از منابع اصلی وعمده گرفته شده ودر ارجاع آن بمنابع عمده اشکالی وجود نداشته باشد.

آنچه را بحیث نقد تقدیم کردیم نمونهء حریت بحث علمی است وهیچگاه موقعیت علمی مولانا را مختل نمیسازد، موقعیتیکه نزد اکثر دانشمندان شرق وغرب درحال وگذشته قبول شده است وبسی از دانشمندان نظرخویش را دربارهء توجیه وتحقیق اقوال وی ابراز داشته ودرین راه گامهای متینی برداشته اند. میتوان آراء عمدهء مولانا را که در مؤلفات معروف وی بمشاهده میرسد بطوری آتی خلاصه کرد:

۱) تعریف انسان عارف با استدلال بآیات واحادیث، طوریکه امانت علمی را مراعات کرده واز افراط وتفریط اجتناب نموده است. گرچه بعضی احادیث غیر مستند را نیز ذکر کرده ولی بمقایسهء احادیث صحیحه خیلی کم است.

۲) توضیح سلوك تصوف حسب آنچه وی بآن معتقد است واز خصوصیات او حساب میشود.

نظر باحث درین باره

درعلم تصوف چنین مشاهده میشود که دربارهء یك موضوع ده ها نظر وجود

دارد واز ان برمیآید که سلوك، حسب اختلاف آراء، دارای طرق مختلف میباشد. هر گاه در تمام آنها دقت بعمل آید تضاد یا شبه تضاد دربعضی آراء بنظر میرسد لذا باحث باید توام باذکریك نظر منسوب بمولانا، این را توضیح دهد که این نظر وی بانظر فلان صوفی معروف موافق یا مخالف میباشد، ونمیتوان گفت که این نظر نظر اصلی تصوفی میباشد که دران اختلافی وجود ندارد، مگر در قسمت یك عده نظریات محدودیکه متفق علیها میان تمام اهل تصوف حساب میشود.

۳) قصص وامثال

مولانا یك عده قصص، حکایات وامثال راذکر کرده ودر بعضی از آن ها چنین تصریح نموده که مقصود وی از قصهء اصل حقیقت نبوده بلکه توضیح موضوع میباشد مثلاً: درقصهء اعرابی وخانمش چنین میگوید: مقصود من از زوجهء اعرابی نفس ومقصود از شوهر عقل میباشد. وی طی این توضیح این را بیان داشته که اصل قصه واقعی نبوده بلکه خیالی است.

نظر باحث درین مورد

جای شك نیست که مولانا در تعبیر فنی خویش نسبت بدیگران امتیاز خاصی دارد ودر تصویر افکار خویش بقصه های منسوب به بادشاهان، نیك بختان، بدبختان، حیله گران، درویشان، فقراء و اغنیاً تمسك میورزد وقصهء منسوب بآنها را به صورت وشکلی بیان میکند که فکر میشود این قصه خیالی نبوده و واقعی میباشد. باحث کدام میزان ومعیار نزد خود ندارد تا حکایات اصلی را از قصص خیالی جدا کندآنچه را میتواند انجام دهد اینست که سعی نماید تا منبع حکایت را بخود معلوم کند، اگر واضح گردید که قصه منبع ندارد نیز تصریح وخیالی بودن حکایت را به وضاحت بیان نماید ونمی توان در مورد چنین حکایاتیکه خیالی گفته می شوند، از نگاه موضوع نه از نگاه حقیقت جز راه قبولی دیگری را انتخاب نمود. البته میتوان درباره اینکه آیا کلمات مرتب شده یانه؟ وانتقال از یك موضوع بموضوع دیگر بصورت اساسی صورت گرفته یاخیر؟ اظهار نظر نماید.

٤) کلام وی راجع بدوستانش

مولانا دربرابر بعضی دوستانش حب افراطی داشت، حب وعلاقه ای که مخصوص خود او میباشد.لذا یك قسمت مؤلفات وی درباره مرشدش شمس تبریز تخصیص یافته ودر برابر این مرشد صوفی اظهار محبت وعلاقه نموده واز فراق وی ناله ها کرده است. وی دربرابر دو دوست دیگر خویش یعنی صلاح الدین زر کوب وحسام الدین(باعث ومحرك تألیف کتاب) نیز اظهاراتی نموده واشعار سرو ده.اما آنچه نسبت به این دو دوست خویش اظهار کرده نسبت بآنچه درباره مرشدش شمس تبریز گفته اندك میباشد. وی گاهی محبوب خود را آفتاب میداند که دنیا را روشن کرده است وگاهی از مرشدش به نور تعبیر میکند و وقتی او را امام وقبله میگوید. وی درباره این مرشد اشعاری سروده که بظاهر تعجب آور میباشد وحیرت انسان را میافزاید که چگونه اورا بعبارات بالا بلند یاد میکند، عباراتیکه بدون توجیه وتأویل نمیتوان در حق یك فرد بشر اظهار کرد ، مثلاً درکلیات شمس میگوید:

ایها النور فی الفـؤاد تعال   غایة الـجـد والمراد تعال

انك تدری حیاتنا بـیـد یك   لاتضیق علی العباد تعال (١)

ای نور دلم بیا! ای پایان وکوشش ومرادم بیا! تو میدانی که حیاتم بدست تست، برىندگان سختی مکن بیا!. پس در همین شعر او را عشق ومعشوق میداند واورا سلیمان میگوید. سپس او را با روح و روان خویش یکی میداند و او را ستر کننده عیوب خطاب میکند. درشعر دیگری او را خدا میگوید که البته این عبارت وی از کمال وجد وجذبه سر چشمه گرفته وتوجیه طلب است- پس او راحل کننده مشکلات و واحد بی نظیر در درجات کمال میداند. هرگاه کلیات شمس را ورق زنیم در اشعار عربی وفارسی صدها عبارات را می یابیم که قابل تفسیر و توجیه وتأویل بوده نمیتوان معنی ظاهری وحقیقی آنرا اراده کرد.

---

(١) کلیات شمس، ص٥٥٥- از شعر عربی تنها دوبیت آن نقلاً ذکر گردید.

نظر باحث درین موارد.

باحث باید اشواق مولانا را درین موارد قبول نماید وکلام ظاهر المعنی او رابحقیقت حمل کند،آنچه راکه نمیتواند یکی از معانی صحیح ودرست رابرای آن دریابد از حمل کلام بر مجاز کار بگیرد. اگر هیچ راه دیگری نداشت، مجبور است سکوت نماید وهیچ نگوید وآن موارد بخصوص را از جمله مواردی بداند که از خصوصیات مولانا میباشد ومنبع آن همان شور وجذبه وعشق افراطی وی است ومولانا در اظهار چنین جملاتیکه به هیچ وجه تفسیر وتوجیه وتاویل را نمی پذیرد معذور است. مثلاً درجائی محبوب خودرا ذوالجلال میگوید ویا امثال این عبارات رابه او نسبت میدهد.

در موضعی، از زمانه چنین می پرسد که آیا انسان دیگری را بسان مرشدش دریافته؟ این سوال وی از عصر ودهر باحث را بحیرت میافگند که پیامبران واصحاب وتابعین همه نسبت بمرشدش دارای مقام عالی بوده باشد. لذا چگونه این سوال را طرح میکند؟ وچرا این قدر متحیر است؟ وچرا در سوال خویش کدام استثناء را قائل نمی شود ونمیگوید بغیر از انبیاء واصحاب ویا امثال این عبارات. لذا جملاتی که باصطلاح اهل تصوف از جملهء شطحات بشمار میرود مخصوص اوست ودر آن باره جز سکوت راه دیگری را نمیتوان انتخاب کرد وجز معذور شمردن مولانا چاره ی در دست نیست.

۵) کلام وی دربارهء قضایای عقیدوی

مولانا در ساحهء عقاید ودربارهء موضوعات کلامی نظریات مفصلی دارد. وی باطوائف معروف وفرقه های مألوف از قبیل معتزله، مشبه، کرامیه وامثال آنها در ساحهء مناقشه ومناظره باکمال جرأت ویاداشتن وسائل دفاع از مذهب ومسلك اصلی خویش داخل گردیده ویاصراحت کامل اظهار نظر کرده است واز عقیدهء خویش علماً دفاع نموده است.

نظر باحث در چنین موارد

درمجال کلام وموضوعات متعلق بعقائد، راه وسیعی برای باحث متتبع وجود دارد که می تواند با مولانا داخل مناقشه ومباحثه شود. ما در ضمن بحث پیرامون

نظریات کلامی وی کوشیدیم حتی الوسع از همین روش مباحثه آزاد پیروی نمائیم وباداشتن عقیده باینکه مولانا نظر آزاد علمی را می پذیرد آراء او را مورد غور ومباحثه قرار دادیم و متیقنیم که روح وی از اظهار حق وحقیقت، گرچه برضد بعضی افکارش باشد، نه تنها آزرده نمی شود بلکه از آزادی بحث استقبال خواهد کرد وهم باید گفت که:

اولاً. مولانا در اکثر موضوعات کلامی از ادله ای کار گرفته که صبغهء تصوف خالی نمی باشد مگر در مواضع آتی الذکر:

قضیه اراده ورضاء، قضیهء جبر واختیار، اما در سائر موضوعات عقیدوی دلائلی را ذکر کرده که بصورت واضح چنین نشان میدهد که بجانب تصوفی متأثر گردیده واز آن در استدلال خویش استفاده نموده است. گرچه این تأثر براز های بالا بلند تصوف مفید است اما نمی توان آن دلائل را باکسی در میان گذاشت که نه به تصوف عقیده دارد ونه بانوار وتجلیات اقرار میکند. مولانا درچنین موضوعاتیکه صبغهء تصوفی دارد می خواهد با مسلمان صوفی حرف بزند وباکسی داخل صحبت شود که از مقامات واحوال تصوفی معلومات کافی داشته وباشارات ورموز تصوفی کاملاً آشنا میباشد.

مولانا درقضیهء حشر ومعاد ازین رنگ تصوفی کار گرفته وچنین میگوید: ارواح با تطلع نوری که دارد با جسم یك علاقه دارد واینست که هنگام حبس در جسم آنچه را درك میكند برای جسم میدهد و.... درینجا مشاهده می کنیم که از تطلع نوری روح حرف میزند واین یك اصطلاح بخصوص تصوفی میباشد. هرگاه بخواهیم این موضوع را از نظر کلامی صرف مطالعه کنیم همین قدر خواهیم گفت که روح حاکم برجسم بوده وجسد محکوم آن است. بیشتر ازین را بخدا موکول می کنیم زیرا که خودش بفرمایش:

«قل الروح من امر ربی وما اوتیتم من العلم الا قلیلاً- و (ای رسول ما)

ترا از حقیقت روح می پرسند جواب ده که روح به فرمان خداست (و شما به حقیقت آن پی نمی برید زیرا) آنچه از علم بشما دادند بسیار اندك است (و حقیقهٔ چیزی را به علم اندك خود در نمی یابید».[1] موضوع را بخود مختص ساخته است واگر زیاده تر از آن سخن زده شود صحت ندارد. ولی اهل تصوف عبارات تطلع نوری وامثال آنرا ذکر میکنند وشایدآن را اضافه گوئی پنداشت نسبت بآنچه ندانند که از آیت، انحصار علم روح بخدا فهمیده میشود ویا این گفتار را بمشاهدات تصوفی نسبت دهند وآنچه را درباره، روح از نگاه تصوف اظهار میکنند منبع آن الهام وفیضان الهی باشد وهم تمام انچه را درباره روح ذکر میکنند داخل چوکات علمی حساب می نمایند که خداوند آنرا قلیل دانسته وآن علم قلیل رابرای بنده داده است.

ثانیاً. بعضی موضوعات مهم علمی را مطابق کشف تصوفی حل نموده وموافق بعقیده، خودش در آن باره توضیحات داده است. در موضع دیگری همینکه می خواهد عقیده اولی خود را باثبات رساند آنرا حواله، موضع اول نموده ویه یك اشاره اکتفا میورزد. گرچه این روش با بحث علمی کدام منافات ندارد ولی مشکل متتبع درین جاست که با نظر با شارات وی، باید گفتار اول را پیدا کند ودر پیدا کردن آن متحمل اندکی زحمت گردد. اگر وی باشارت اکفا نکرده خلاصه ای ازعقیده اولی خود را درین موضع وامثال آن تذکر میداد این مشکل متتبع کاسته میشد.

وهم در بعضی موارد یك موضوع عقیدوی را طوری بیان میدارد که در آن نظر خویش را اظهار می نماید اما بدیگر آرا، کدام اشاره ای نمی کند ونه از موافقت یا مخالفت خود بادیگر دانشمندان سلف، که قبل از وی درین باره اظهار نظر کرده اند،تذکری میدهد. درین مورد مشکل متتبع آن میباشد که فهیمده نمی تواند آیا این نظر نظر خاص او است ویا دیگران نیز در آن اشتراك دارند.

ثالثاً. گاهی چنین شده که یك موضوع کلامی را در نیمه، راه میگذارد وبطرف

---

(۱)الا سرا،:۸۵

موضوع تصوفی یا دیگر موضوعات میرود ، طوریکه با این موضوع کدام ارتباط نمی داشته باشد.

رابعاً. مولانا از عقل جزوی در برابر عقل کل حرف میزند واین اصطلاح او مخالف اصطلاح علماء منطق وکلام است از دو نگاه:

الف-آنکه در منطق وکلام جزئی یا جزوی در برابر کلی قرار می گیرد نه در برابر کل مثلاً انسان را کلی وزید وعمرو را جزئی میگوئیم زیرا که کلی باضافه شدن مشخصات جزئی می گردد ، انسان هم به اضافه شدن یك مشخص زید می گردد وبه مشخص دیگر عمر ومی شود وهکذا. این هم باثبات رسیده که کلی جزء جزئی خویش میباشد مثلاً انسان در تعریف زید که حیوان ناطق مع التشخص میباشد جزء مفهوم زید است لذا می گویند که هر کلی جزئی خویش می باشد واین جا میتوان به فرق میان کل وکلی وجزء وجزئی یقین کرد. هرکلی جزء وهر کل جزئی میباشد مثال فوق را تکرار می کنیم:

انسان	زید
حیوان ناطق	حیوان ناطق با تشخیص
اول کلی است ولی جزء میباشد	دوم جزءئی است ولی کل میباشد.

ب- در علم کلام ، عقل کل اصطلاح بخصوص است که یا برذات باری تعالی اطلاق شود وآنها خداوند کریم راعقل کل میگویند ویا در سلسله عقول عشره عقل اول را عقل کل مینامند (البته نزد بعضی اهل کلام). اما مولانا عقل خاصگان ومقربان درگاه الهی را عقل کل گفته است که این اصطلاح را به هیچ صورت نمیتوان با قضایای کلامی موافق دانست. این نه تنها مخالف اصطلاحات کلامی میباشد بلکه با اصطلاحات سائر علوم نیز ساز گار نیست. در علم تصوف هم این اصطلاح آنقدر شهرت ندارد. اینست کلام مولانا:

عـقـل جـزوی آفـتش وهم است وظن — زآنکـه در ظـلـمـات شـد او را وطـن
عـقل جزوی عـقل اسـتـخراج نیـست — جـز پـذیـرای فن ومـحـتـاج نـیـسـت
عـقـل جـزوی را وزیـر خـود مـگـیـر — عـقـل کـل را سـاز ای سـلـطـان وزیـر
عقل سر تـیـز است لـیکـن پای سـست — زآنکه دل ویران شده است وتن درست

* * *

عـقـل جـز وی عـشـق را مـنـکـر بـود — گـرچه بـنـمـایـد کـه صـاحب سـر بـود
زیرك ودانا است، اما نیـست نیـست — تـا فـرشـتـه لا نـشـد اهریـمـنـی است
او بـقـــول وفـــعـــل یــار مـــا بــود — چـون بـحـکـم حـــال آیــی، لابــود

* * *

گـر تـرا عـقـلی است جز وی در نـهـان — کـامـل الـعـقـلـی بـجـو انـدر جـهـان
جـــز وتـــو از کـــل او کـــلـــی شـــود — عـقـل کـل بـر نـفـس چـون غـلـی شـود

درین ابیات با مخالفت از اصطلاح کلام برای عقل جزوی چندین خاصیت را بیان کرده است. آفت بودن برای وهم وظن، جا گزینی و وطن گرفتن درظلمات، عدم قدرت به استخراج، تیزی سروسستی پای، انکار از عشق، زیرك ودانا اما بانیست شدن وفنا شدن مخالف. درین جا ممکن است عده ای که با مولانا حب افراطی دارند چنین پاسخ گویند واز مولانا دفاع کنند که: فرمایش مولانا چیزی است که او هرگز نخواسته درین مورد در علم کلام را بکوبد ودر رد بآنها باید چنین گفت:

آنچه را مولانا از اصطلاحات کلامی ذکر کرده جز آنکه دری سوی علم کلام باز کرده باشد دیگر کدام راهی ندارد زیرا که اصطلاحات: کل، کلی، جزء، جزئی، ظن، و وهم کاملاً اصطلاحات مخصوص منطق وکلام گفته می شود ونمی توان دران راه دیگری جستجو کرد لذا باید فرمایشات مولانا موافق به قضایائی باشد که نزد اهل منطق وکلام، قضایای قبول شده حساب می گردد.

از کلام مولانا چنین استنباط می شود که عقل کل عبارت است از همان عقل

کامل ورسا که برهمهء اشیاء محیط بوده وحقائق را درك می کند. باعتقاد مولوی، این نوع عقل مخصوص بندگان مقرب واهل سلوك وعرفان و واصلین بمقامات است که شامل انبیاء، ابدال، اقطاب، وعباد مخلص الهی میباشد.

مولانا عقیده دارد که صاحبان عقل جز وی، اگر بخواهند راه سعادت را بپیمایند واز نزدیك ترین راه بحق برسند باید با آن صنف ممتاز بپیوندند، آنها را چراغ راه خویش قرار دهند خویشتن را بآنها بسپارند. مولانا در همین سلسله وبه پیروی از همین اصل قبول شده نزد خودش،درجای دیگری چنین می فرماید:

عقل کل ونفس کل مرد خداست　　عرش وکرسی را مدان کزوی جداست
مظهر حق است ذات پاك او　　زو بجو حق را واز دیگر مجو
عقل جز وی عقل را بدنام کرد　　کام دنیا مرد را بی کام کرد

* * *

عقل کل را گفت ما زاغ البصر　　عقل جز وی میکند هر سو نظر
عقل مازاغ است، نور خاصگان　　عقل زاغ، استاد گور مرده دان

اینجا اگر راه جدیدی را بآنچه قبلاً گفته نمی کشاید، اما نوآوری دیگری دارد واینست که: مرد خدا را عقل کل ونفس کل می گوید وعرش وکرسی را از ان جدا نمی داند، عقل جزوی را سبب بدنامی عقل حساب میکند وآیه: «مازاغ البصر وماطغی- چشم محمد از حقایق آن عالم آنچه را باید بنگرد بی هیچ کم و بیش مشاهده کرد».[1] را که در حق رسول خدا صلی الله علیه وسلم نازل شده طوری توجیه می کند که همین مازاغ البصر عقل کل است، همین رسول خدا صلی الله علیه وسلم عقل کل است (ترجمه: چشم او کجروی نکرد واز مقصد تجاوز نه نمود).

درین فرمایش اخیر وجملات مخصوص خودش، مخالفتی آشکارا با قضیه

---

(۱) النجم: ۱۷.

دیگری از قضایای علم کلام است زیرا که وی مرد خدا راهم عقل کل گفته و هم نفس کل. در حالیکه میان عقل ونفس از نگاه علم کلام وسائر علوم فرق زیاد موجود است وهیچگاه شده نمی تواند که عقل ونفس یك مصداق واحد داشته باشد. مولانا درجای دیگری از عقل واصل بحقیقت به پیر تعبیر میکند وچنین می گوید:

پیر پیر عـقل باشـد ای پـسـر نه سپیدی موی انـدر ریـش وسر

از بلیس او پیر تر خود کی بـود چونکه عقلش نیست، اولا شی بود

درین جا دیده می شود که پیری را بمعنی کمال استعمال میکند وپیر عقل وکامل العقل کسی را می داند که به رشد عقلی رسیده باشد واگر مویش سفید باشد ولی عقلش کامل نه شده نمی توان او را پیر عقل گفت. ابلیس پیر است ولی از نظر مولانا عقل ندارد ازین رو لاشی است.

مولانا بگرفتن پیر ومرشد توصیه میکند ولی پیر کسی رامیداند که عقلاً پیر وکامل باشد گرچه سناً کوچك باشد اینست فرمایش او:

بهر آن گفتیم کاین تدبیر را چونکه خواهی کرد بگزین پیر را

لیك پیر عقل نی پیر مسن مـی نـدانی ممتـحن از ممتـحن

درین اصطلاح یکبار دیگر با تمام صراحت ابتکار میکندگرچه درین ابتکار بکلی از دیگر اهل کلام جدا می شود وبراهی می رود که دیگران هرگز نرفته اند.

٦) کلام مولانا راجع بانبیاء ورسل

موقعیت ارزنده انبیاء ورسل از هیچ کس پوشیده نیست ومقام آنها نسبت بمقام کسانیکه بمشاهدهء مقامات واحوال رسیده اند خیلی ها عالی میباشد اما گاهی چنین شده که نظر مولانا بطرف اولیاء عین نظر بوده که سوی انبیاء ورسل داشته است مثلاً. در موضعی چنین میگوید : باید نفس خود را از خودی و احساس با لذات مجرد سازی تا ذات خالی از کدورات خویش را مشاهده کنی، وعلوم انبیاء را درقلب خویش بدون کتاب وکمك واوستا (کتاب زر دشت) دریابی. درین جامشاهده می کنیم که انسان

عادی را پس از ریاضت وصاف شدن از کدورت، لائق آن میداند که علوم انبیاء درقلبش فرود آید.در حالیکه اگر بجای انبیاء، اولیاء واهل تصوف میگفت راه وتوجیه داشت باین معنی که انسان خالی از کدورت وانسان متقی میتواند مورد علوم اهل کشف واهل تصوف گردد. اما دقت باید کرد که هیچگاه نمیتوان ادعا کرد که علوم انبیاء در قلب شخص عادی جا خواهد گرفت. مولانا پس از ذکر موقعیت کسیکه ازکدورت خالی شده ودر دل خویش علوم انبیاء را مشاهده کرده[1] از حدیثی حرف میزند که درآن چنین تذکر رفته که : میان امت من کسانی وجود میداشته باشند که اهل صفا وجوهر پاك بوده وبه همان نوریکه من آنها را مشاهده میکنم آنها نیز مرا به همان نور مشاهده میکنند. اما این حدیث اصل واساس ندارد وطوریکه مؤلف کتاب المنهج القوی تذکر داده مضمون حدیث طوری نیست که مولانا تذکر داده است منتها آنچه درین باره از احادیث بنظر میرسد حدیث آتی میباشد:

عن ابی ذر انه قال قال علیه السلام واشوقاه لی اخوانی یکونون من بعدی شانهم شان الا نبیاء وهم عندالله بمنزلة الشهداء ینظر الله الیهم فی کل یوم سبعین مرتبة. یا ابا ذرانی الیهْم مشتاق[2] ابا ذر رضی الله عنه از حضرت محمد صلی الله علیه وآله وصحبه وسلم روایت میکند که میفرمود: بکسانی شائقم که پس ازمن میآیند ونزد خداوند مقام شهیدان را دارند و خداوند هر روز هفتاد مرتبه بطرف آنها نظر میکند. ای ابا ذر من مشتاق آنها می باشم».

نظر باحث در چنین موارد:

متتبع آثار مولانا همینکه به چنین تشبیهاتی بر میخورد که در آن، میان پیامبران ودیگر اشخاص به تشبیه سخن رفته ولمکان آن را قرائت میکند که غیر انبیاء

(۱) مثنوی، دفتر اول، ابیات ۳٤٦۰ وبعد آن- اینك نص دو بیت آن تذکر داده میشود:

خویش را صافی کن از اوصاف خویش   تا ببینی ذات پاك صاف خویش

بینی انـدر دل علـوم انبیـاء   بی کتاب و بی معید و اوستا

(۲) المنهج القوی، شرح المثنوی، جلد اول ص ٦۳۰.

بعلوم واسرار انبیاء پی ببرند. درین حالت باید عقیده کرد که این وضع از امکان بدور است. چه هیچگاه شده نمی تواند که شخصی باثر ریاضت وانوار تصوفی، گرچه در آخرین مرحلهء تصوف رسیده باشد، علم یك پیامبر را حاصل کند چه رسد بآنکه بر تمام علوم انبیاء احاطه نماید. زیرا که انبیاء و رسل دریك مرتبه نهایت عالی نسبت بمراتب اشخاص عادی قرار دارند وعملی که از طرف خداوند کریم برای آنها نصیب شده دارای رموز جدا گانه میباشد البته آن اندازه از علوم که اجازه دارند بمردم بگویند این وظیفه را انجام داده اند اما آن همهء خصوصیات واسراریکه میان آنها وخداوند قرار دارد هیچگاه قابل انتقال بدیگران نمیباشد واجازه ندارند تا همه را در محضر عام قرار دهند. اگر بالفرض چنین نمود قوهء انفعال و قبول مردم آمادهء گرفتن همهء علوم نیست. کسانیکه بعلم حدیث معلومات دارند این را خوب درك میکنند که بسی اسرار و خصوصیات را حضرت محمد صلی الله علیه وسلم مخصوص خود گردانیده وبصورت اجمالی چنین اشاره کرده است که بعضی علوم ممکن نیست بآن اخبار صورت گیرد.

اگر چنین استدلال شود که حضرت محمد صلی الله علیه وسلم خودش مرتبه علماء امت خویش را چون انبیاء بنی اسرائیل گفته است باید گفت که در صورت قبول این حدیث هیچگام نمی توانیم بگوئیم که اسرار انبیاء بنی اسرائیل قابل انتقال است کلا وحاشا! وهیچ وقت چنین شده نمی تواند که دانشمندی بتواند علوم انبیاء بنی اسرائیل را با تمام راز ها وخصوصیات آنها تحت احاطهء خویش در آورد. بلکه معنی این حدیث آنست که عالم عامل ومتقی وزاهد وکسیکه از امت مصدر گناه کبیره نشده باشد مرتبه او با مرتبه یك پیامبر بنی اسرائیل برابر است ویا قبول این توجیه واین حدیث نمی توان کلام مولانا را به محمل درست سوق داد. زیرا که وی برای کسیکه قلب خویش را صاف وپاك کرده علوم انبیاء را میسر میداند وازجملهء انبیاء حضرت محمد مصطفی صلی الله علیه وسلم را استثنا نکرده یعنی علوم او را نیز برایش حاصل میداند زیرا که حضرت محمد صلی الله علیه وسلم درجملهء انبیاء داخل است واین از جملهء ممتنعات است که تمام علوم و اسرار حضرت محمد صلی الله علیه وسلم بکسی میسر گردد: هرگاه اصحاب کرام باین احتواء نرسیدند، یك صوفی در قرون اخیر امکان

این رسیدن را ندارد.

باحضرت مولانا در جای دیگری نیز مناقشه داریم ونظر او را باکمال احترام درمعیار های قبول شده علمی سوق میدهیم تا مشاهده کنیم که دران جا باوی چه میگویند. وی درجای دیگری میگوید: کسیکه بخواهد با خدا بنشیند باید با اهل تصوف بنیشند. این سخن خیلی مبالغه آمیز وحتی غلو میباشد طوریکه درجای دیگری میفرماید هرگاه قرآن را قرائت کردی باحوال انبیاء رسیدی آنها ماهیان دریای پاك میباشند[1]، گرچه می تواند برای این اقوال غرض تطبیق با عقاید وموضوعات کلامی توجیه وتأویل را بکار برد اما هر توجیه که صورت گیرد ازتکلف خالی نیست.

بجاست اگر بارتباط با این نقد ومناقشه به حضرت مولانا تذکر دهیم که نقد دور از غرض در بحث های علمی ومؤلفات، برای باحثین ومتتبعین مفید بوده وراه را برای حریت بحث هموار میسازد، ومتیقنیم که روان حضرت مولوی ازین گونه مناقشات آزرده نمی شود زیرا که وی شخص حریت پسند، صاحب اسرار و رموز ودانشمند علوم مروجهء عصر خویش بوده وهم در ادب وبلاغت وعلم مناظره معلومات کافی داشت که میتواند هزاران بیت وهزاران صفحه نثر او را دلیل بزرگ تبحر علمی وی حساب کرد. چنین شخصیت، از آن انتقادی استقبال میکند که از حسن نیت سر چشمه گرفته وغرض تحقیق بمیان آمده از جنبه های عاطفی درکنار باشد. این را نیز باید علاوه کرد که باحث متتبع آراء مولوی، باید از جزئیات طریقه مولویه که در بعضی کشور های اسلامی شهرت دارد نیز معلومات داشته باشد[2]، قراریکه شنیده می شود، بعضی پیروان طریقه

---

(۱) مثنوی، دفتر اول، ص ۱۷۷ - تحت عنوان: بیان حدیث من اراد ان یجلس مع الله فلیجلس مع اهل التصوف. اینست دو بیت آن:

چون تو در قرآن حق بگریختی با روان انبیاء آمیختی
هست قرآن حالهای انبیاء ماهیان بحر پاك کبریا.

(۲) طریقه مولویه، که در مصر و ترکیه و بعضی کشور هاي دیگر اسلامی معروف است باعمل پیروان مولوی که در افغانستان شهرت دارد و بیشتر در سر زمین بلخ مشاهده می شود. فرق زیاد دارد اما در بعضی اعمال باهم تشابه دارند.

مولویه طوریکه این طریقه در کشور مصر شهرت دارد وبعضی اهل حلقهء مولوی که بنام حلقه های مثنوی خوان در کشور عزیز ما افغانستان معروف است پس از اجرای یك قسمت از اعمال صوفیانه نماز صبح را اداء نمیکنند وپس از انجام حرکات واعمال صوفیانه که تا نزدیکهای سحر دوام میکند بخواب میروند ونماز را ترك میکنند. نمازیکه به هیچ حال از شخص ساقط نمی شود حتی اگر شخصی مریض باشد مکلفیت دارد تا در حال عدم توان نشستن، بطریق اشارت نماز را باید اداء نماید لذا چگونه این عمل آنها را بشریعت موافق بدانیم. صاحب طریقه یعنی حضرت مولانا هیچگاه چنین نکرده وهیچ وقت وجد وسکر تصوفی را دلیل ترك نماز ویا دیگر تخلف از مقررات شرعی ندانسته. قبلاً درین باره تذکر دادیم وگفتیم که وی پس از ترك حلقهء تدریس واشتغال تصوف، نماز جماعت را با مرشد محبوب خود، شمس تبریز، اداء میکرد. باید گفت که شریعت اسلام میزان ومعیار حقیقی تمام اعمال مسلمانان حساب میشود اگر عملی را اسلام نپذیرد باید آنرا رد کرد. دین اسلام بحیث دین فطرت برای بشریت، نزدیکترین راه های رسیدن بحق وحقیقت را معرفی کرده ومطابق به ارزشهای واقعی اجتماع، قوانینی را بمیان آورده است وبفحوای آیة کریمهء: «**اليوم اكملت لكم دينكم واتممت عليكم نعمتي ورضيت لكم الاسلام ديناً**- *امروز دین شما را به حد کمال رسانیدم و بر شما نعمت را تمام کردم و بهترین آئین را که اسلام است برایتان برگزیدم*».[1] یك آئین مکمل گفته میشود. اسلام وقتی لواء خود را بلند کرد که مردم در گرداب یك عده خرافات گیر مانده بودند. دین اسلام بر ضد همهء خرافات قیام کرد ومردم را سوی سعادت ابدی رهنمائی کرد، واین دین مبین روی مبدأ واضح و روشن، وظائف مردم را دربرابر خود و خدا وجامعه تعین وتشخیص کرد. اسلام سعی وعمل وکار را ضرور دانسته وبفرمایش های: (وان ليس للانسان الا ماسعى) و(كل امرأ بماكسب رهين-) ارزش افراد را در سهمگیری در عمل خیر معرفی کرده وانسان را رهین کسب وعملش دانست.

دین مقدس اسلام بغرض رسیدن بمدنیت وپیشرفت واقعی وحقیقی، راه را باز کر

(۱) سورة المائدة: ۳

وتوصیه نمود تا در راه رسیدن باهداف عالی ومقدس انسانی از خدا پرستی وتحریر وآزادی انسان، آن روشهای کهنه راپشت سر گذارند که قبل از اسلام وجود داشت وانسان در بند انسان گیر آمده به بندگی او سر مینهاد. دین اسلام مساوات کامل را بمیان آورد وآن همهء امتیازات بیجا وبی مورد را محو ونیست ونابود ساخت وچنین اعلان کرد که اساس کرامت وعزت واقعی تقوی وپرهیزگاری وترس از انتقام الهی میباشد ونمی توان بدون داشتن تقوی دعوی کرامت نمود.

لذا با این همه مزایای قبول شده، شریعت مقدس اسلامی،چگونه میتوان گفت که بنام تصوف وعمل بطریقهء صوفیه، از جزئی ترین اعمال شرعی انحراف کرده ودرین راه از بهانه های پوچ وبی اساس کار گرفته شود.

راه مستقیمی که دین اسلام آنرا معرفی کرده وسبب آن گردید تا درمدت کوتاه ملیون ها افراد را درین دین شامل سازد وندای خود را از سر زمین عرب به جهان وجهانیان برساند واز دروازهء غرب تا اقصی هند تحت سیطره این آئین قرار گیرد، این همان طریق مستقیم میباشد که هیچگاه باطل راهی نمی پذیرد.

کسانیکه منصفانه مینگرند وحقائق را بدون عناد مورد دقت قرار میدهند هیچگاه از ارزشهای اسلام انکار نمی نمایند واین را خوب تحلیل کرده اند که سبب اصلی نشر اسلام از طرف غرب تا اندلس واز شرق تا چین، همین اساس های انسانی وعادلانه این دین مبین بود.

از همین جا میتوان گفت که دین مقدس اسلام هیچ امری را بحالت اجمالی باقی نمانده و هیچگاه نگذاشته تااز اعمالی پیروی گردد که حیثیت اعمال کاهنان را بخود بگیرد.

نظر مولانا درباره دعا

مولانا راعقیده برآنست که اولیاء خدا وعارفان بدو دسته تقسیم می شوند، دستهء اول کسانی میباشند که اهل دعاگفته میشوند وبعقیده مولانادعای شان قبول می گردد.

دوم کسانی اند که به قضای الهی راضی بوده و دست شان از دعا بسته است ونمی خواهند از خداوند چیزی بخواهند ویا برای خواست دیگران واسطه شوند. طایفهء اول را مقرون الاجابت میگویند ودلیل آنست که چون آنها عارف واصل میباشند وباساس حدیث شریف: (بی یسمع وبی یبصر... بمن می شنود وبمن می بیند) خواست آنها از حق تعالی در حقیقت خواست حق است ازخود حق لذا حتماً دعای آنها قبول میگردد. مولانا درین باره میگوید:

آن دعا ازهفت گردون درگذشت   کار آن مسکین بآخر خوب گشت
کان دعای شیخ نی چون هر دعاست   فانی است وگفت او گفت خداست
چون خدا از خود سؤال وکد کند   پس دعای خویش را چون رد کند

ودر جای دیگری همین مطالب را بعبارات دیگر توضیح داده این نوع دعا رامقرون اجابت می داند اینست کلام او:

آن دعای بیخودان خود دیگر است   آن دعا زو نیست گفت داور است
این دعا حق میکند، چون او فناست   آن دعا و آن اجابت از خداست

اینجاست که موافق بحدیث: بی یسمع الی آخره- این دعا را حتماً قبول شدنی وغیرقابل رد میداند- درین جا رموز وحدت الوجود را نیز باید در نظر گرفت وگفتار مولانا را در پرتو همان اسرار قابل توضیح دانست. دربارهء طبقهء دوم که بعقیده مولانا آنها هرگز دست بدعا بالا نمیکنند ونمی خواهند برای قضاء حوائج خود ودیگران یا رب بگویند چنین میگوید:

قوم دیگر می شناسم ز اولیا   که دها نشان بسته باشد از دعا
از رضا که هست رام آن کرام   جستن دفع قضا شان شد حرام
در قضا ذوقی همی بینند خاص   کفر شان آید طلب کردن خلاص
حسن ظنی بر دل ایشان گشود   که نپوشند از غم جامه کبود

هرچه آید پیش ایشان خوش بود آب حـیـوان گـردد ارآتـش بـود
زهـر در حلقـوم شـان شکـر بـود سـنـگ انـدر راه شـان گـوهـر بـود
جملگی یکسان بود شان نیك وبد از چه باشـد این زحسـن ظـن خـود
کـفـر باشـد نـزد شان کـردن دعـا کـای خدا از مـا بگردان این قـضـا

ببینیم خود مولوی باکدام گروه موافق است اینست کلام او:

ای اخی دست از دعا کردن مدار بـا اجـابـت یارد اویت چه کار

و در جای دیگر چنین می فرماید:

خود که کوید این در رحمت نثار که نیـابـد در اجابت صـد بـهـا

وی موافق بحدیث: «ان الله یحب الملحین فی الدعاء- خداوند الحاح کنندگان در دعا را دوست میدارد» چنین میگوید:

رحمتم موقوف آن خوش گریه هـاست چون گـریست از بحر رحمت موج خاست
تا نگـرید ابـر، کـی خـندد چمـن تا نگـریـد طفـل، کـی جـوشد لـبن

وهم درجای دیگری میگوید:

تانگرید کـودك حـلوا فـروش بـحر رحمت در نمی آید بجوش
کام تو موقـوف زاری دل است بی تضرع کامیابی مشکل است

ودر جای دیگری در این رمز راچنین می کوید که الله گفتن نیاز بند، عین لبیك گفتن خدا است. اینست قسمتی از فرمایش او در حکایت کسیکه از دعا والله گفتن پیشمان شده بود زیرا که جواب لبیك را نمی شنید وخضر علیه السلام در خواب از طرف خداوند برایش میگوید:

گفت خضرش که خدا گفت این بمن کـه بروـا او بـگـوای مـمـتحـن
نی که آن اللّه تـو لبـیك مـاسـت آن نیاز وسوز ودردت پـیك ماست
ترس وعشق تو کمند لطف مـاسـت زیر هر یـا رب تـو لبـیك هاست

درمورد اینکه خداوند کریم در قرآن شریف وعده داده که دعای شما قبول میگردد وچنین فرموده است: «**قال ربکم ادعونی استجب لکم**- پروردگار شما گفته است مرا طلب کنید، اجابت میکنم».[1] این فرمایش الهی وعده است. حالا ببینیم که خداوند کریم پیرامون وعده خویش چه گفته است. آیا وعده های الهی حتماً تطبیق شدنی میباشد ویا کدام شکل دیگری درمیان است؟ بازهم بقرآن رجوع می کنیم تا از آنجا این رمز را دریابیم.

درسوره آل عمران چنین می فرمایند: «**ان الله لایخلف المیعاد**- خداوند وعده را مخالفت نمی کند». هرگاه این آیات وچندین آیت متبرکه قرآن را یکی پهلوی دیگری بگذاریم حتمیت قبول دعا و وجوب قبول دعا فهم میشود.

با این همه وهمه، سوال درین جاست که چرا دعا های ماقبول نمی گردد ؟ چرا هرقدر از خداوند کریم حاجت خود را طلب می کنیم کمتر به هدف میرسیم؟

درپاسخ این پرسش، علماء اهل فضل براه های مختلف رفته اند. عده ی ازمحققین چنین میگویند: که این همه وعده ها وآنچه از آیات درمقام عرض ونیاز معلوم میگردد نه برای بر آورده شدن حوائج نفسانی است زیرا که خواهش های دنیوی حد معین ندارد. هر شخص، هر روز آرزوی نوی بدل می پروراند وبرای بر آورده شدن این آرزوی خویش دست بالا میکند وخدا خدا میگوید واین راهم توقع دارد که تمام خواسته هایش بر آورده گردد. آنچه را می طلبد نه باید رد شود.گاهی هم آرزوی مسلمانان هم یکسان نیست، آن یکی که به باران احتیاج دارد دست نیاز را بالا میکند وباران میخواهد درحالیکه مسلمان دیگری گندم ودیگر انواع زراعتش از باران متضرر میشود با تمام الحاح وزاری میخواهد که باران نشود. درین جا اگرخداوند کریم را متعهد به قبول هر نوع دعا بدانیم؛ اگر عقیده داشته باشیم که هرآنچه را یك مسلمان پیشنهاد می کند فوراً قبولش در پی باشد درین حال به اجتماع اضداد قول کرده ایم، و در قدم دوم به این راضی شده ایم که یك هرج ومرج وبی نظمی در کائنات باید تحقق پذیرد

(۱)جزء ۲٤ سورة مؤمن آیة ٦٥.

ویقیناً این بی نـظمی مخالف حکمتیست کـه آثارآن را روشـن و واضـح مشاهده می کنیم.

لذا اهل تحقیق چنین میگویند که:

وعده های الهی مربوط بحوادث ومقاصد دنیوی که حد وحصر ندارد نمیباشد. بلکه مقصود از خواستن الهی ذکر ویاد او تعالی میباشد ومفهوم آیات چنین است: مرا بخوانید! مرا یاد کنید ! من هم اجابت میکنم وشما رایاد میکنم، چنانچه در حدیث قدسی وارد است که: «من ذکر نی فی نفسه ذکرته فی نفسی ومن ذکرنی فی ملاء ذکرته فی ملاء خیر ملاءمن- *کسیکه مرا باخود یاد میکند من هم او را باخود یاد میکنم. کسیکه مرا در یك جماعت وگروه یاد می کند من او را در گروهی یاد می کنم که نسبت به گروه او بهتر است (مقصود گروه ملائکه معصومین ومقربین).* » اینجا است که درآیات دعا را بمعنی یاد کردن وذکر ترجمه میکنیم نه بمعنی سوال وزاری در طلب آرزوی بی حد وحصر. اینست آنچه میتوان بآن از تمام سوالها واشتباهات نجات یافت. درینجا باید تذکر دهیم که این توجیه مانع آن نیست که انسان از خداوند چیزی نخواهد. زیرا که در احادیث قبول شده راجع به این خواستن تذکر رفته .ولی روح مطلب درینجا است که نباید در دعاها الزام وضرورت قبول را توقع داشته باشیم.

با نظر داشت آنچه در باره، تصوف گفته شد معلوم میگردد که تصوف اسلامی کدام معما نیست که معیاری نداشته باشد بلکه معیار آن همان شریعت مقدس اسلامی میباشد. هرگاه بعضی امور از قبیل شطحات تصوفی بنظر میرسد، اگر راه تأویل را داشته باشد تا با دین اسلام وفق یابد مورد قبول واقع میشود ودر غیر آن رد میشود. شریعت اسلام راه هدایت را روشن ساخته وباید به هدایت آن عمل کود. ودر پایان میگوئیم: هرآنچه مورد قبول شریعت است قبول وآنچه مورد رد شریعت است رد باید شد.

بر آورنده شریعت هزار هزار درود وسلام باد!

اللهم صل علی سیدنا ومولانا محمد واله وصحبه وسلم

خاتمه

مولانا جلال الدین بلخی رومی یك دانشمند بی الایش وصوفی عارف و سالك دور از ریا بود که نظیرش در قرون اخیر کمتر دیده شده است. وی معرفت تصوف را بصورت متکامل آن معرفی کرده وطرفدار پهلو های سلبی آن که بنام تصوف، حیات را اهمیت نداده وبخدمت جامعه اقدام بعمل نیاید نمی باشد بلکه از نظر وی یك تصوف حقیقی باید مورد اطاعت قرار گیرد، تصوفیکه مثالهای عالی انسانی واخلاقی را تمثیل میکند وانسان را سوی تفکر در حقائق کائنات وبطرف واقعیتهای اجتماعی ورسیدن بحق وصدق ویقین میکشاند واو را سوی سعادت ابدی سوق میدهد. یکی از امتیازات مولانا بحیث عالم وادیب وشاعر صوفی آن بود که از اجتماع بخوبی اطلاع داشت ونمی خواست بطرفی برود که جنبه های منفی وسلبی داشته باشد وهم از سیاست عصر خویش معلومات کافی داشت. وی سعی میکرد تا موضوعات را خیلی دقیقانه مورد ارزیابی قرار دهد واین را بمردم بفهماند که در راه علم کدام مشکلی وجود ندارد که علماً قابل حل نباشد.

درباره قضایای عقیدوی ومسائل کلامی، طرف خیلی سلیم وعالمانه را در پیش گرفته وطوری به بحث خویش ادامه داده که از معلومات وی در رشته کلام نماینده گی میکند. وی کوشیده این را باثبات برساند که لذت بردن از امور معنوی لذتیست که نسبت بدیگر لذتهای مادی فرق بارز دارد. وی انسان را ازنگاه روح وجسد چند بار مورد بحث وتعمق قرار داده ودر آن باره تذکراتی داده است. وی آخرین تعمق خود را درباره انسان یعنی مخلوق عجیب الهی متمرکز ساخته وانسان را مجمع هزاران رموز واسرار خداوند دانسته است. از میدانهای تصوف، سوی ساحه های ادب وفن رفته تااسرار فنی را بحیث معرفی کننده رموز تصوفی تقدیم کند وادب را درخدمت تصوف داخل سازد. انسان هر گاه ازرموز انسانیت کار میگیرد مستحق هرگونه تقدیر است واگر انسان مثل علیای اخلاق را کنار گذاشت وسوی بدبختی وهوی وهوس و مادیت پرستی رو آورد قابل هیچ ارزش نمی باشد.

انسان خورد ونوش میکند تا قوت آنرا پیدا کند که در راه رضای خدا وخلق اوتعالی کاری را انجام دهد، و به غرض بر آورده شدن همین هدف عالی، زنده بماند ونباید بفکر آن باشد که زنده بماند تا بخورد وبنوشد. انسان گاهی مورد جمع شدن اضداد قرار میگیرد، انسان همینکه گاهی به عیش واسباب ساعت تیری میلان پیدا میکند دارای یك حالت بوده وهمینکه همه را کنار گذاشته سوی معنی می شتابد حالت دیگری دارد. انسان گاهی سوی موسیقی رو میآورد نه بغرض آنکه اسباب خوش گذرانی خود را فراهم سازد بلکه منظورش آن میباشد تا ازین راه در ادب معنوی خویش بافزاید. طوریکه مولوی جلال الدین از آواز نی همین رمز ادبی را جستجو میکرد. انسان گاهی سوی زهد وتصوف رو میآورد تا رموز بالا بلند سلوك را دریابد وگاهی متوجه حقائق اشیاء میگردد ومقصودش آن میباشد تا روزنهء فلسفه را دریابد. این همه وهمه را مشاهده میکنیم ودر حیرت میافتیم که چه حکم نمائیم؟ بر کدام کس حکم کنیم؟ وچگونه حکم وفیصلهء خویش را صادر کنیم؟ انسان خودش یك سر پنهانی ورمز پوشیده است. این انسان مرموز تاکنون کشف نشده انسان را جز ذات پاك کردگار وعطا کننده سرو رمز، کسی نمیداند.

مادر داخل وضمیر خویش، یك قوت می یابیم واین نیرو بما امر میکند تا بعضی اعمال را که بحق بودن آنها عقیده داریم اجراء نمائیم، واز بعضی اعمال دیگر که شر پنداشته میشود ما را خودداری کنیم. پس باید پرسید که معیار خیر وشر چیست؟ آن حکم که از نیروی داخلی سرچشمه میگیرد معیار واقعی واصلی شناخته میشود؟ ویا این همه متکی به قوة عاقله است این قوة چیست؟ آیا آن قوت هم راست میگوید؟ موفق است وبحقیقت راه دارد؟ ویا اینکه چون سراب ظاهرش چیزی وباطنش چیز دیگر خیرظاهری وشر حقیقی را دربر گرفته است. با این همهء تحیر چه باید کرد وچه باید گفت جز آنکه بگوئیم: خداوندا! این همه فتنه(راز) تست بلی- شریعت مقدس آسمانی را بمارساندی تا آن را بحیث نیروی اصلی ومعیار واقعی خیر وشر قرار دهیم. به سر وچشم قبول داریم. اما میگویند که معیار باید یك امر متکی بحقیقت باشد نه مسموع. وشریعت توسط سمع رسیده است.

میخواهیم تعریف خیر وشر را از نگاه ذاتیات آن بدانیم تا آن را حد حساب کنیم ویا از روی عرضیات آن تا رسمش بدانیم. این جا سوال چنین طرح میشود که شریعت خارج از حد ورسم شیء وغیر داخل در حقیقت اشیاء، چگونه میتواند ذاتیات اشیاء را معلوم کند ومعرف حقائق حساب شود؟ درحالیکه علماء شریعت خود اعتراف دارند که شریعت به یك مذهب اثبات کننده وبمذهب دیگر اظهار کننده است. این جاست که در حیرت می شویم گاهی میگوئیم بلی، ووقتی میگوئیم نی- این لا ونعم صد بار تکرار میشود اینگونه سوالات را در اعماق خویش مشاهده میکنیم وجواب صحیح همان است که مولانا هنگام ترك مدرسه وعزیمت از قال بحال تهیه کرده ودرین راه با مرشدش (شمس تبریز) گامهای متینی بر داشته ودر راه حقیقت یابی صرف مساعی نموده است. جواب درست وصحیح همان جوابیست که مسلك وحدت الوجود بمیان آورده است.

بازهم سوال طور دیگری طرح میشود واینست که: وجود چیست؟وحق چیست؟ اگر حق همین انسان است باید گفت که انسان خودش سراست نه آنکه او اهل سرباشد.

باز می پرسیم که: انسان چیست؟ وچه حقیقت دارد؟ آیا حقیقت انسان ما را سوی حق می کشاند یا حق مرشد انسان است؟ انسان حق کدام است؟ آیا انسانی حق است که میکشد، قتل وغارتگری میکند تا خودش آرام گردد؟ یا انسانیکه سوی خیر وصلح وسلام میرود وفضیلت را آرزو دارد؟ آیا انسان حق همان میباشد که سوی عبادت میل دارد. ذکر خدا را بجا میآورد ویا آن انسانیکه سوی هوی وهوس میرود؟ این هوی وهوس چیست؟ آیاآن نیز حق است؟ یا باطل ونا پایدار میباشد؟-.

بلی! انسان به سبب غموض وابهامیکه دارد میخواهد از غموض خویش چشم خود را بپوشاند ومتوجه شرح وغموض اشیاء دیگر شود. انسان در سر وحدت الوجود میتواند راه را بدست آورد. اما حقیقت اصلی این وحدت تاکنون کشف نشده وآنوقت واضح میگردد که خداوند واحد بروز قیامت چنین ندا میکند ومیگوید: امروز ملك وبادشاهی برای کیست؟ وخودش برای خودش چنین جواب میگوید(الله الواحد القهار) برای خدای یگانه وغالب است. هیچ کس درین وحدت باوی شریك نیست. این هم یك

قسمت از رمز وسری است که وحدت در نزد کثرت وفناء کثرت هنگام جمال وحدت است.

باین ترتیب فلسفه ی بی پایان قصهء انسان بوضع روحی میکشد واین جنبه روحی وی در تجارب تصوفی ظهور میکند وتجربه در وحدت تصوفی پنهان است. لذا کثرت نزد وحدت فانی می شود ودر مظهر وجود ظلی ظهور میکند. انسان خودش اهل سر است، میخواهد اسرار کائنات را کشف نماید اما بحد نهائی نرسیده وهم از کشف حقیقت واقعی خویش بی خبر است. انسان تا هنوز عوامل اندوه وشادی وتأثیر وطرز تأثر انسان را بآن عوامل کشف نکرده چه رسد بآنکه بداند آن رموز واسراریکه در وجود انسان نهفته است چیست؟

علم درعصر کنون توانسته انسان را تاکره قمر برساند ومیخواهد دیگر کواکب را نیز تحت تسخیر خویش در آورد. آیا انسان با این همهء تلاشیکه کرده و تلاشی که دارد بانتهای حقائق رسیده است؟ نی وهرگزنی.

بعضی فلاسفه حب و دوستی را رمز کشف حقائق دانسته اند واین حب را درهر جنبهء حقائق دخیل میدانند. برگسون میگوید: کائنات عبارتند از جانب مرئی وملموس حب. برگسون باین عبارت خویش سر خلق را به حب رجعت میدهد. دوستی خدا درینکه فیضان نماید. اگر قبول کنیم که حب، معیار انسان وکون است باید دوستی باشد که همهء کائنات بوجود آرد. درین جا سوال دیگری متوجه ما میگردد واینست که حب و دوستی جمال است وجمال جز سوی خیر وسعادت بطرف دیگری تمایل ندارد. پس این پراگندگی ها، این عداوت ها، این کشتارها، چرا بمیان میآید؟ واین همه اختلافات وشقاق ونفاق از کجا سرچشمه گرفته است؟

ممکن است حب و دوستی جهت آن بمیان آمده باشد تا سبب وجود انسان گردد.

انسان به حب موجود میشود. ولی سوال اینجاست که چرا به حب زندگی نمی کند؟ اگر زندگی وی مطابق اوامر حب ودوستی میبود هرگز بطرف شر و بدبختی رو نمی آورد، قتل نمی کرد، غارتگری نمی نمود زیرا که اعمال شر از ایجابات حب دور است.

انسان به حب موجود شد وتوسط همین حب و دوستی با واحد کل متحد میگردد. پس چرا بدبخت میشود؟ چرا شرارت را می گزیند؟ انسان شریر بطرف شر متمایل است، نمی خواهد که جنبه اصلی و فطری خود را که ایمان وحب است قوی سازد. ایمان فطری مقتضی حدیث است که میفرماید:

(کل مولود یولد علی فطرة الاسلام ثم ابواه یهودانه او ینصرانه ویمجسانه). این حیرت و تردد افکار ما را تنها فرا نگرفته وتنهاما نیستیم که درین راه عقل وهوش خود را باختیم بلکه بسی شخصیتهای کامل وعالم وفلاسفه بزرگ درین راه متحیرند.برو توغوراس قرنها قبل گفته است:

انسان مقیاس اشیاء میباشد واحساس وی نسبت بوی وجود سابق دارد. اوغسطین میگوید:

ماهیت ها در علم الهی میباشد. خداوند معلم باطن ونور حقیقی است که تمام انسان ها را منور ساخته است. وی اضافه میکند: طوریکه مادیات را در نورآفتاب مشاهده می کنیم نفس ناطقه برای آن پیدا شده تا معقولات را در روشنی لاجسمی مشاهده کند[1]

درگفتار این دو دانشمند وفیلسوف معروف دقت میکنیم که آیا باین گفتار خویش ابهام را از انسان دور کرده اند واز راز وسر نهفته پرده برداشته اند ویا اینکه یك ابهام را بر ابهام دیگر افزوده اند. قبول داریم که انسان مقیاس ومعیار میزان اشیاء است اما مقیاس بودن انسان نمی تواند خود انسان را شرح وتوضیح دهد. فیلسوف دوم (قدیس او غسطین) که خدا را بادعای خودش شناخته ومیخواهد که بدیگران معرفی کند اما از ادراك سر انسان عاجز مانده. انسان را گیرنده نور از خدا گفته ولی این انسان نورانی را درست معرفی کرده نتوانسته تا ابهام را از میان بردارد. این حیرت را به پیشگاه فارابی وابن سینا بردیم، آنها نیز نتوانستند انسان را بصورت درست وهمه جانبه شرح کنند که دیگر ابهام واجمال واشکالی باقی نماند. وبار دیگر می پرسیم: که

(۱)مذکرات المرحوم دکتور غلاب، ص ۱۰

این دو فیلسوف معروف درباره‌ء شرح انسان چه کردند؟ آیا وجود و انسان موجود را توضیح کرده اند؟ جواب اینست که نی وهرگز نی، زیرا که آنها براهی رفته اند که دیگر فلاسفه رفته اند وطوریکه بعضی متتبعین میگویند: ادراك خالص يك وهم است.

نمی توان عقیده کرد که آنها کاری کرده اند. کسانیکه ادراك رایك وهم میدانند انسان را همان مجملی می پندارند که قابل توضیح نیست[1] این سوالهای حیرت آور را در حلقه های تصوفی نیز مشاهده می کنیم. یکی از رجال برجسته تصوف، مولانا جلال الدین است که کوشیده تا انسان را دریابد. کوشیده تا حقائق کون را کشف نماید وحقیقت انسان وعلاقه‌ء او را با خدا در ساحه‌ء وحدت الوجود دریابد، و قوت فناء رادر بقاء بداند وسر بقاء را در وحدت الوجود معرفی نماید. مولانا جلال الدین پس از يك سلسله مجادله میان مدرسه وصومعه، میان فکر وزهد، میان قال وحال بدنیا آمد، ودر ساحه‌ء علم تربیه شد. وی متوجه آن گردید تا رسالت تاریخی خویش را اداء نماید وبانجام برساند، وی تحت سر پرستی پدر بزرگوار خویش با علماء، ادباء، صوفیه، فقهاء، واعظان ودیگر طوائف آشنائی پیدا کرد. روزی هم وطن اصل خویش را ترك گفت. وهمینکه قدم سوی پختگی نهاد کوشید تا در حقائق اشیاء تعمق کند. انسان را تحت مطالعه‌ء خویش قرار داد، خیر وشر وسعادت وشقاوت را تحت تعمق خویش گرفت. وباین بدبختی های بشریت دقیق شد. وگفت: انسانیکه اصلاً خیر است- چرا منبع شر قرار میگیرد؟

انسان به حب ودوستی پیدا شده چرا این راه را تا اخیر حیات تعقیب ودنبال نمی کند؟ این انسان چرا آنقدر بدبخت میشود که نه تنها با بنده از راه جفا و بدبختی معامله دارد بلکه با خدا نیز از راه جفا معامله می نماید. از خدا منکر میشود و از حد تجاوز میکند. این تفکر هنگام جوانی گلوی اورامی فشرد و اورا سوی حیرت میکشاند. گاهی سوی دوستان رو میآورد اما صحبت آنها نیز نمی تواند از مشکلش بکاهد. درین وقت تتبعات علمی خود را دوام میداد تا آنکه پدرش وفات کرد و آن رهبر و استاد

(۱) المذهب فی فلسفة برجبون، ص ۱۵۳

دانشمند خود را از دست داد. وی با تفکر خود گاهی آن بدبختی ها، جفا کاریها، قتل ها و کشتارها را مورد مطالعه و دقت قرار میداد که مغل ها اجراء کرده بودند ویك لکهء ننگین را حوالهء دامان تاریخ بشریت نموده بودند. وی گاهی متوجه درك حقائق و شناخت انسان میگردید تا این انسان مرموز را کشف کند. وی در حال حیرتش کوشید تا بدامان تدریس دست بزند و علوم تفسیر و حدیث وفقه و کلام را بیشتر در حلقهء تدریس خویش جا دهد و با وصف اشتغال به تدریس، این تفکر گلویش را می فشرد و در تعجب بود که این مخلوق عجیب یعنی انسان چرا ناسپاس است؟ چرا نعمت را می بیند و از آن استفاده میکند ولی به منعم حقیقی کمتر احترام دارد؟ بعضی افراد از وجود خدا و منعم حقیقی منکرند.این انسان عجیب میداند که دیر یا زود خواهد مرد ولی اسباب آرامی بعد از مرگ خود را فکر نمیکند. وی به وعظ و ارشاد شروع کرد و بمردم تلقین نمود که در برابر خدا و خلق وظائف ووجائبی دارند. مردم را سوی خدا و انتقام وی متوجه ساخت و آنها را از عذاب و قهر الهی بر حذر داشت. درین میان میخواست جنبه پنهانی انسان را کشف کند و آن همان جانب است که بوعده و وعید تحریك میشود. این راه نیز قناعتش را فراهم نکرد زیرا که دید کسانیکه وی بآنها از راه خوبی پیش میآید و آنها را سوی حق و خیر و فضیلت دعوت میکند از راه جفا و بدبختی معامله کرده در بدبختی خویش آنقدر فرورفته اند که امید به آنها کمتر است.

پس بخود متوجه گردید و باین فکر شد که وی با دیگران در انسانیت کدام فرقی ندارد پس چرا وی براهی و دیگران براهی میروند؟ و چرا میان او ودیگران این قدر فرق زیاد وجود دارد؟ آنچه را اومی پسندد دیگران نمی پسندند و آنچه مطلوب دیگران است وی ازان گریزان میباشد. اگر انسان طوریکه تعریف شده حیوان ناطق و مدرك باشد پس چرا نطق او ودرك او با دیگران فرق دارد. رجوع وی بفلسفه وحتی بکتب شرعی نیز این مشکلش را حل کرده نتوانست. تا آنکه شخص دیگری را دید که در بحر حیرت غرق است. او شمس تبریز بود ناگاه راه حل مشکل خود را یافت. بادیگران وداع کرد و صحبت اورا در پیش گرفت تا بعضی اسرار را از زبان او بشنود.

اگرچه اورا در اول متحیر دانست ولی هنگام صحبت درك کرد که حیرت او با

حیرت آن مرد آواره فرق دارد و تا حدی بمقصد رسیده وحیرت نارسیدن را کاهش داده ولی در عوض حیرت رسیدن بحقائق یا بعضی حقائق دروجودش آتشی افروخته. حینیکه صحبت آن زاهد را احـ ـر کرد باهل مدرسه گفت: آنچه را شما درك کرده اید سراسر وسوسه است. و راه رسیدن به ذوق، به حب، به یقین و به جذبه و رسیدن بنور را در پیش گرفت.

وی بار دیگر عنان تفکر را سوی انسان گردانید.. سوی قوت و قدرت وی، سوی جفا وبدبختی های وی متوجه شد تا اگر بتواند در پرتوهمین ساحهٔ جدید نور و جذبه و ساحهء دور از قیل و قال مدرسه بحل نزدیك شود تا اگر بتواند آن جنبه انسان را که به چشم دیده نمی شود اما بقلب مشاهده میگردد تحت سیطره علم خویش در آورد؛ آن جنبهء که اگر ترك شود از میان میرود و اگر مورد توجه قرار گیرد افزونی میيابد. وی متوجه همین جانب انسان گردید و از امور ذیل استفاده کرد:

راه های تفکیر کلامی، راه های رموز علمی فلسفی، طرق تجارب علمی، رویت قلبی، سماع و جذبه ووجد تصوفی، اخبار رجال کامل اسلامی، ادراك و ذوق، تا اگر بتواند بحل نزدیك گردد؛ و بتواند آنچه را از حقیقت انسان بدست آورد و تحت احاطهء علم خویش قرار دهد که سالهاست درآن راه سعی کرده و ازین سعی جز حیرت چیز دیگری حاصلش نشده است.

ناگاه برمز وحدت الوجود برمیخورد و آن سری را کشف میکند که درك آن تحت تعبیر زبان نمیآید. بار دیگر متحیر میشود و میگوید:

سرعظیم انسان دران است تا از راه وحدت الوجود باخدای خود علاقه پیدا کند، حیرتش از انجاست که این رمز را نمی تواند در احاطهء زبان داخل سازد. گرچه غرض و ابهام انسان طوریکه شاید و باید حل نمی شود اما راه را هموار می سازد. گرچه رفتن درین راه خالی از اشکال نیست و برای هرکس میسر شده نمی تواند. این راه آغاز دارد ولی انجامش معلوم نیست باز حیرتش فزونی می یابد که آیا این راه در پایانش سفر دیگری شروع می گردد و یا پایان نهائی است وی یکبار نظر خود را به آراء و نظریات کسانی می گرداند که درین راه رفته اند و از انجمله حلاج را مورد دقت و بررسی قرار

میدهد. وهم این را می شنود که ابن عربی به مجرد اظهار قول وحدت الوجود به کفر متهم گردید ولی چون بسان حلاج نبود لذا سرش بدار نرفت. بازهم در حیرت است که این سر را چگونه از قلب بزبان آورد ؟ ناگاه به ساحه ای برمیخورد که برایش تفهیم میشود که اگر میخواهی ازین حیرت قدری رهائی یابی باید سکوت و تفکر را برگزینی و وحدت را کاملاً برای این مفکوره هدیه کنی و دم نزنی. وی درین مرحله یك نگاه تردید و عدم اطمینان سوی علم و ثقافت که آموخته بود نموده میگوید:

وقت آن رسید تا هر انچه را بکسب و مشقت حاصل کرده ام و سالها در آن وقت خویش را صرف نمودم بکلی کنار گذارم. و حیرت دیگری دامنگیرش میشود. وی متحیر است که این چه نوع انقلاباتی بود که در ساحهء فکرش پدید آمد؟ چه حکم کند؟ بر کدا کس حکم کند؟ و بکدام عبارت حکم خویش را صادر نماید؟ آیا بگوید هرآنچه بنام علم قید اوراق و ثبت کتب گردیده همه باطل است؟ یا حکم خود را بر خود انسان صادر نماید که نتوانسته تاکنون خویشتن را بشناسد. لذا ازین افراط ها در تفکر، می گذرد و تصمیم میگیرد تا بعضی آنچه را درك کرده توام بایك قسمت از معلومات قال بطور نمونه وجهت بمیان آوردن تعبیر تقریبی، در قید تحریر و تألیف در آورد. و در بعضی مجالس پیرامون اشارات و رموز تصوفی توضیحاتی ارائه کند. گاهی عقل تصوفی را شرح میکند. ووقتی هم اشتباهات انسان را شرح میدهد. اشتباهاتیکه سبب بدبختی و هلاکت وی گردیده و اورا سوی راه خطا سوق میدهد. بعقل توصیه میکند که راه شاگردی مدرسه تصوفی را در پیش گیرد: مراتب عقل را مطالعه میکند و رسیدن آن را بحق وصدق و یقین از طرق زهد و سلوك میداند.

مولانا خوب می فهمید که راه بسی سخت و مشکل است. و حل سریع مشکل آنست که سوی حقیقت بشتابد، ونمی داند که وصول حقیقی ممکن است و یا این رسیدن هم وهمی و اعتباری است؟ و بسیار ممکن است فکر شود که وصول بحقیقت تصور شود اما در حقیقت یك گمراهی درمیان باشد. زیرا که بعضی مردم فکر میکنند که براه هدایت می روند و در حقیقت راه ضلالت را طی میکنند. وی برای تمام رجال، اهل تصوف، فلاسفه و اهل فکر هوشدار میدهد تا نشود که بنام رسیدن بحقائق از حقائق

بیشتر فاصله گیرند و میگوید:

باید سعی کنید تا برسید ولی فکر نکنید که حتماً رسیده اید. هیچگاه اعمال خود را سبب وصول حقیقی ندانید. باید سعی تان از طریق دل خدا شناس باشد و زبان ذکر شناس را بکار اندازید و روحی را تدارك کنید که بعرفان آشنا باشد. و جسم را تحت سلطهء روح خویش داخل سازید و نفس را طوری تربیه کنید که بذکر خدا مطمئن گردد. مولانا در حالیکه خلوت می گزیند بآواز بلند می گوید که رهبانیت در اسلام نیست. (لا رهبانية فی الاسلام- الحديث) وچنین میگوید: که آنچه من پس از طی مراحل مشکل انتخاب کرده ام نباید رهبانیت گفته شود. زیرا که می خواهم درین خلوت اندکی باخود، با عقل خود، با نفس خویش و با روح خویش کناره شوم و ازین خلوت برای نفع خود و دیگر مسلمانان کاری را انجام دهم. وی می افزاید که:

علم باید بدل راه داشته باشد تا یار گردد نه به سر تامار شود. علمیکه با قلب راه دارد نور است که انسان را به حقیقت میرساند. علم برای آن است و علم برای وصول و رسیدن بحقیقت است، وصول اتحاد است و اتحاد سر است، انسان اگر برسد هرشی است و اگر نرسد هیچ نیست، وی عقیده دارد که حق توسط پیامبران ظهور کرد و خوب را از خراب جدا ساخت. طوریکه نمیتوان طلای پاك را از مغشوش جدا ساخت و فرق کرد تا آنکه سوی آتش راه نیابد. اگر حضرت موسی علی نبینا و علیه الصلاة والسلام فرستاده نمی شد حقیقت فرعون کشف نمی گردید[1] انسان همینکه از جهان مادیت پرستی بطرف خیر خواهی برود انسان با انسان دیگر موافق میشود و اختلافات را کنار میگذارد[2]

وی بفنا و نفی ذات دعوت میکند و این مرحله را مقدمهء سلوك سالك میداند و اوهام را سد راه رسیدن بحقائق حساب میکند. و در پایان این گفتار قول یکی از دانشمندان را یاد میکنیم که میگوید:

اولیاء عقل را تحت قیادت خویش دارند و عقل قائد انسان است.

(۱) مثنوی، دفتر اول، بیت ٢٤٦٢.

(۲) مثنوی، دفتر اول، بیت ٢٤٦٧.

ملحق ترجمه[1]

توضیح بعضی موضوعات مهم که در متن عربی نیامده
شرح و تفصیل یک قسمت از مطالب عمده متن عربی

ملحق اول

مولانا را از نو باید شناخت

ضرورت ها و باصطلاح عرب ظروف اجازه نمی دهد تاهمهء آنچه را که در یك کاوش علمی ضروری گفته می شود بتوان مورد بحث قرار داد و این نارسائی در تألیف، متکی بعواملی میباشد که نبودن وقت کافی و بدسترس نداشتن مراجع عمده از مهم ترین این عوامل بشمار می رود.

این روش ایزاد و اضافات در اکثر مؤلفات بنظر می رسد. گاهی چنین شده که یك مؤلف در طبع دوم و سوم کتاب خویش بسی مطالب را اضافه کرده و یا حذف نموده و یا بر بعضی قضایا و موضوعات تبصره و تعلیق را بکار برده است. این تألیف هم از دیگر مؤلفات مستثنی شده نمیتواند و یقیناً به ایزاد و ضمائم و ملحقات، تبصره ها و تعلیق ها ضرورت دارد.

من هم نظرهای دوم و سوم را در پایان ترجمهء متن عربی افزوده بنام ملحق یا پیوست ترجمه تقدیم می کنم. چون متن عربی در مصر به طبع رسیده و تا کنون[2] به

---

(۱) کتاب «مولانا جلال الدین بلخی میان صوفیه و علماء کلام» اصلاً بزبان عربی تألیف و در مصر طبع شده بعداً به لسان دری ترجمه و توضیح بعضی موضوعات که در متن عربی نیامده و شرح و تفصیل یك قسمت از مطالب عمدهء اصل کتاب تحت عنوان «ملحق ترجمه» شامل صفحات بعدی اضافه گردیده تا استفاده، کتاب عام تر شده باشد.

(۲) مصادف با ماه قوس ۱۳۶۲هـ.ش.

دسترس من قرار نگرفته و طبیعی در متن عربی نیز در طبع دوم و سوم (ضرورت به طبع های مکرر) بحیث ملحق افزود خواهد شد. امید است با بکار بردن این روش توانسته باشم مولوی رحمة الله علیه را به چهرهء روشن تر و سیمای واضح تر معرفی نمایم.

بحر عمیق دانش مولوی عمیق تر از انست که پژوهش گری ادعا کند که بآخر رسیده و انجام و پایان این همه را دریافته است. از روزیکه مولوی جلال الدین بلخی رومی در ترکیه، ایران، مصر، شام و سایر کشورهای اسلامی و غیر اسلامی موضوع بحث متتعین و اهل تحقیق و تدقیق قرار گرفته هر کس و هرذی نظر کوشیده تا ازو، مولوی یی که خودش آرزو دارد بسازد و با او موافق به راز خویش زیر گوشی کند، از همان روز با زار مولانا جلال الدین گرم است. هیچ کسی را محروم نمی گرداند وهیچ یکی را از خود نمی راند، عجیب تر اینکه در هر عصر و تحت هرگونه شرایط می توان مطالب تازه و ارزندهء را در مؤلفات وی دریافت.

روزی که من قصد کردم تا میان آراء تصوفی و نظریات کلامی مولانا مقایسه یی را بکار برم ترسیده این کار را زیر نظر گرفتم. کسانیکه ازین پلان من اطلاع یافتند بجای انکه مشوق را هم قرار گیرند با بسی طعن مملو از استعجاب یا استعجاب مشحون به طعن چنین می گفتند: این چه کار را پیش رو گرفته ای؟ مولانای شوریده و ترك دهنده مدرسه را چگونه میخواهی و میتوانی بمدرسه و قیل و قال آنهم به بحث های دقیق و خسته کن کلامی بر گردانی؟

آیا همین مولانا با کمال رضایت همه گفتگوی اهل ظاهر را ترك نکرد ؟

آیا این دانشمند نه تنها کتب و ظواهر علمی را بلکه حیثیت و مقام ارجمند و مؤقر خویش را به یك نگاه آتشین شمس الدین تبریزی بباد نداد ؟

اگر مولانا می خواست که همه داستانهای دور و دراز قضایای کلامی را با خود داشته باشد، اگر وی آرزو می کرد تا باکسانی باشد که عمر خود را وقف بحث پیرامون قدم و حدوث عالم کردند - اگر مولانا به قضایای هملیه و شرطیه و فرق بشرط شی و بشرط لاشئ ولا بشرط شئ علاقه یی می داشت؛ اگر او به تقسیم صفات به ذاتی و

فعلی راضی میبود- اگر مولانا خدا را از دریچهءتنگ و تاریك کتب فلسفه و حکمت می یافت دیگر ضرورت بآن نبود که دنبال شوریده و ژولیده یی برود و شبها و روزها را با وی در صومعه بسر برد.

راستی این همهء سوالها و پرسشها در وهلهء اول نه تنها بی جواب بلکه گیج کننده هم حساب می شود. ولی برای پژوهش گرانی که دوست دارند تا اثر شان در ساحه ابتکار راهی داشته باشد این گونه سوالات، آنها را بیشتر یاری می دهد تا خوبتر تعمق نمایند. بیشتر فکر کنند و برازهای نهانی مولانا بیشتر راه یابند. پژوهشیکه در آن ابتکار باشد و خلاف آنچه را مردم فهمیده اند راهی بیابند، جا دارد تا در ردیف چیزهای تازه و ارزنده قرار گیرد.

ده ها سال گفته شد که مقصود مولانا جلا الدین از نی چیست بلکه صدها سال میگذرد که این نی در تفسیر شارحین شکل های عجیبی را بخود میگیرد، آن داشنمندیکه بریدن نی را از نیستان جدا شدن روح را از عالم بالا دانسته خیلی خوب گفته و آن را تا آخر بذوق خودش تحلیل کرده و آن دانشمند دیگر که نی را بمعنی نفی تعبیر کرده و آن را با اول کلمه توحید که «لا» است در (لا اله الا الله محمد رسول الله) نسبت داده آن هم اجتهادی کرده و راه دور و درازی را پیموده است. اما سوال درین جاست که چه می دانیم مولوی کدام یك ازین مطالب را اراده کرده و مولوی چه میگوید؟

درین جا باید میان اقوال او پیرامون چنین موضوعاتی که روی استعاره وتشبیه، روی استفاده از کنایات بزوایای پنهانی مطالب روشنی می افگند که فهمیدن آن مطالب از نگاه اسلام خوب است اما ضرور نیست میان اقوال او پیرامون موضوعات ضروری دینی مقایسه کنیم اگر یك مسلمان نداند که روح پس از جدا شدن از عالم بالا ناله ها دارد فکر میکنم کدام قضیهء ضرورت اسلام را نا فهمیده نگذاشته است.

اگر یك مسلمان عادی اسلام را نه در پرتو عشق بلکه از راه ضرورت و تکلیف درك نماید و ازین بی خبر باشد که عشق محور همهءاشیاء و ناموس عالم و بسان افلاطون و جالینوس ما است بروز قیامت مورد کدام سوال و باز پرسی قرار نمی گیرد و

اگر از معرفت الهی، شناخت قضاء و قدر، فرق اسلام و ایمان، بیان معجزه، ضرورت بشریت بارسال و رسل، حقانیت پیام الهی، صدق کلام الهی، و صدها مسائل دیگر عقیدوی بی خبر باشد هیچگاه از سوال ها درین موارد بدور مانده نمی تواند. اگر مسلمانی به قصص مثنوی آشنا نباشد و هیچگاه در دلش نگذشته که بآن آشنا شود حتی اگر قصداً از مجالس کناره گیری کند که در آن قصص و امثال توضیح مییابد (البته قصص و امثال غیر قرآنی) هیچ گناهی نکرده اما اگر این بحث را نداند که کفر بقضاء خدا است نه برضای او یقیناً مسؤل است.

اگر یك متتبع پیرامون بالا بلندیهای ادبی مؤلفات مولوی و بکار بردن انواع محسنات بدیعی حرف بزند و بگوید که درین فرمایش او که:

آتش است این بانك نای و نیست باد
هر که این آتش نـــدارد نیـــست باد

از تجنیس به شکل خوب استفاده کرده است، در حقیقت کار جدیدی نکرده باین معنی که پهلوی ادبی اورا معرفی کرده است که این کار کدام تازه گی ندارد. محسنات بدیعی قبلاً بود و روی قوانین وضع شده بود، صدها مؤلف از آن کار گرفتند و مولانا هم چنین کرد که این نه در حق مولانا تازگی دارد و نه درباره موضوع. و اگر بگوئیم که مولوی جلال الدین دربارهء معجزه نظر خاص دارد زیرا که از نگاه او ایمانیکه باثر دیدن معجزه بمیان آید در آن تکلیف است یك نوع تحول شبه اجبار است. تحول آنی است و احتمال زوال را نیز دارد. معجز طوریکه از معنی لغوی آن پیداست عاجز کننده را گویند و عواملی که شخص را از مقاومت و انکار باز می دارد و اورا حاضر می سازد تا عواملی که در انسان ذوق تولید می کند، عشق می آفریند و یك کشش نهانی را بمیان می آرد فرق دارد. این بیان و ابتکار است. اگر اندکی تعمق کنیم و تاریخ اسلام را ورق زنیم میان ایمان سیدنا علی کرم الله وجهه و سیدنا ابی بکر صدیق و سائر صحابه (رضی الله عنهما) که عشق بنور و جذبهء کشش حق، آنها را اسلام خواند یا اسلام أبو سفیان که آن هم صحابی است ولی وقتی ایمان آورد که همه راه ها برویش مسدود گردید، رسول الله (صلي الله عليه و سلم) با ده هزار مجاهد دلیر و جنگجو مکه مکرمه را اشغال کرد از ابوجهل و ابولهب نامی نبود همین ابوسفیان که سر لشکر

و قوماندان جنگ احد بود و تحت فرماندهی او حمزه(رضی الله عنه) شهید شد و از طرف هند خانم ابوسفیان مثله گردیده و جگرش کشیده شد، در چندین صف آرائی به ضد اسلام بحیث سرلشکر شرکت کرد و این معجزهء اشغال مکه مکرمه از طرف مسلمانان و فتح کامل خانه خدا و شکستن بتهایی که در کعبه جا داده شده بود و حصر شدن راه بر کسانیکه ضد اسلام بودند این همه و همه بحیث معجزه معنی لغوی آن (عاجز کننده) قرار گرفت و ابوسفیان و هند و امثال او را سوی اسلام کشاند. گرچه رسیدن به اسلام و مشرف شدن به دین یکتاپرستی همه گناه و اشتباهات گذشته را از میان می بردارد ولی نمیتوان عاملی را که علی و ابوبکر(رضی الله عنهما) را سوی اسلام کشاند و بدون قید و شرط صدای محمد رسول الله(صلي الله عليه و سلم) را لبیك گفتند عین عامل ایمان ابوسفیان گفت، لذا آنچه را مولانا می گوید و معجزه را سبب ایمان شبه اجباری میگوید فرمایشات تازه و گفتاریست که قبل از آنها دانشمند دیگری با این صراحت دران باره تذکری نداده است. از همین جامی توان گفت که بحث پیرامون موضوعاتیکه آورنده فکر جدید باشد وپهلوی ابتکار داشته باشد ارزش بیشتر دارد.

با این تذکر مختصر به پاسخ کسانیکه این تألیف را بحیث کشاننده مولانا از صومعه بمدرسه می دانند و آن را خلاف آرزوی آن دانشمند قلمداد میکنند باید گفت:

ما میخواهیم مولانا را بشناسیم و از شناخت افکار او در ثقافت و فرهنگ و عقیدهء مسلمانان چیزتازهء بمیان آریم. اینکه مولانا از قال سوی حال رفت آن قال رامعد[1] و ممد و مقدمهء حال گردانید و بعبارت دیگر قالش او را آماده رفتن سوی حال کرد، در قال پخته شد و بکمال رسید، دیگر زمینه فکری عشقی و نوری او مساعد به آن بود که از جهان حال هم خبری یابد و شمس سراغ او راگرفت و برد اورا بجائی که برد.

شمس وارد محفل تدریس مولانا میگردد و در آن جا عادتاً ده ها شاگرد دیگر

(۱) آماده شده، شمرده شده.

هم قرار دارند. ولی دست مولانا را میگیرد نه دست دیگری را. این عمل جز آنکه به ایجاب استعداد تعبیر گردد و جز آنکه بگوئیم مولانا در علوم ظاهری بحدی رسیده بود که دیگر گنجایش بیشتر را ظاهراً نداشت (گرچه علوم ظاهری هم پایان ندارد) و برای رسیدن بعلم حال آماده بود لذا از میان همه او را پسندید و اورا باصطلاح سوی جنون تصوفی برد.

بازهم به سوال کسانی برمیگردیم که بحث پیرامون آراء اسلامی مولانا را کشاندنش بمدرسه میدانند. من باینگونه سوال ها دوباره مواجه گردیدم، نخست در اول طرح پلان رساله در مصر و بار دیگر وقتیکه در حال آوارگی در پشاور قصد آن را داشتم تا ترجمهء فارسی این رساله را به طبع رسانم. گرچه میان این دو وقت سالها میگذرد زیرا که طرح پلان و قبول اعتراض دوستان در سال ۱۹٦۷م موافق به ۱۳٤٦ شمسی هجری وسوال های دوم هنگام طبع کتاب ۱۹۸۳م موافق به سال ۱٤۰۳قمری (۱۳٦۲ شمسی) صورت گرفت ولی همه از یك نگاه ویك منبع بود، درینجا بی مورد نیست که در جمله اعتراض کنندگان نام استاد خلیل الله خلیلی را تذکر دهم که هیچگاه نمیخواست پژوهش گری بمیان آید و از مولانا جلال الدین بحیث یك متکلم حرف بزند. گرچه نظرش پس از مطالعهء کتاب تا حدی تغییر کرد ولی نه بآن پیمانه که متکلم بودن واقعی مولانا ایجاب میکند.

اعتراض کننده دیگرمان دانشمند داکتر سید مخدوم رهین است که هیچگاه نمیخواهد از حال کلامی مولوی بحث شود وقالش درمیان آید.

ولی از نظر من درطول سالهای آشنائی بامولانا، این همه تحول هائی که در حیات او رخ داده دور نبود و اکنون گرچه نمی توانم ادعا کنم که آن بزرگوار را خوب شناخته ام ولی برای خود حق می دهم که بگویم:

آنچه را ما مدرسه وصومعه می گوئیم و میان این دو خط فاصلی می کشیم و اهل هریك را از دیگری دور می گردانیم این مائیم که این نظر را داریم نه مولانا چه نزد او مدرسه و صومعه یکی است و منبع اصلی قال و حال یکی،منتها الیه هر دو یکی، حرف یکی، آرزو یکی، ومحرك آرزوهای قال و حال یکی است بلی:

علت عــاشق زعلـت ها جـداست		عشق اصطرلاب اسرار خـــداست
عاشقی گرزین سـرو گــرزان سرست		عاقبت مارا بـدان شــه رهبــرست

مولانا از عشق شروع میکند و هدف او رسیدن به آن رهبر است، اگر از مدرسه بگذرد یا از خانقاه برخیزد. اگر باقال باشد یا باحال، این همه را واسطه و وسیلهء رسیدن بمطلوب می داند نه اصل مطلوب.

مولانا می کوشد دروازه وحدت الوجود را آهسته بکوبد و آن را آخر کار حساب کند لذا مدرسه وصومعه، دشت و دمن، کوه و صحراء همه و همه در راه رسیدن بمقصود نزد اویکی است این همه یکی است تا او در یکی فنا شود.

اگر مدرسه است یا صومعه باید با هوشیاری در هر یك قدم برداشت در مدرسه و فرا گرفتن علوم با هوشیاری کامل و در رسیدن به صومعه بازهم در اول هوشیاری و افاقت و در پایان جنون مشوب بفنا.

من چه گویم یك رگم هوشیار نیست		شرح آن یاری کــه اورا یـــار نیست
خود ثـنا گفــتن زمــن ترك ثـناست		کـاین دلیل هستی و هستی خطاست

هستی را خطامی گوید زیرا که منافی فنا است، هستی صومعه هر دو را خطامی گوید اگر روزی با کمال ادب وارد مدرسه میشود شاگردی را می پذیرد تا استاد شود و استادی را بیاد خلوتخانه عشق مرشد ترك میکند، جز آنکه مراحل طبعی را طی کند کار دیگری ندارد، او باید هستی را خوب بشناسد و در ادبگاه هستی برموزی آشنا شود تا بتواند بحالتی برسد که آن همهء هستی را با تمام کم و کیف آن، با آسمان و زمین آن نیست بداند و خویشتن را نیز درمیان گم کند، خودش که یقیناً در ساحهء هستی قدم میزد فکر میکرد و هست ونیست میگفت هم نیست شود.

با این آغاز و انجام دیگر نمیتوان نزد او مدرسه را چیزی و صومعه را ضد آن دانست و گفت که این را ترك کرد و آن را بر گزید، او نه این را گذاشته و نه آن را اختیار کرده بلکه همه را آلات و اسباب ومد ومعد برای وصول بمطلوب میداند.

بازهم به سوالها برمی گردیم:

مقصود ما از سوال و جواب تعجیز آن دوستان که نمیخواهند مولانا سوی مدرسه راهی داشته و در حال بودنش در رازهای تصوفی در مدرسه را هم بکوید، نیست، چه آنها خود اهل تحقیق میباشند و شاید اعتراض آنها شبه مطایبه ای باشد بلکه منظور آنست تا این داشنمند رازدان، رازهای فلسفی و تصوفی را در هر دو ساحه مطالعه کنیم و همهء اعمال و افعال و حرکات اورا زیر نظر داشته باشیم و مشاهده کنیم که در صفوف دستار سفیدان مدرسه چه میگفت و پس آنکه همه کسان خود را با ترك کردن مدرسه آزرده ساخت و راه خلوت را در پیش گرفت کدام راه را دنبال کرد.

آن همهء گیر و دارها را درین تحول ظاهری (تحول از نظر دیگران وطی مراتب از نظر مولانا) میشنویم. روزیکه باشمسش بود همه چیز داشت ووقتیکه شمس را از وی دور کردند جزناله و زاری، آه و سوز چیز دیگری از وبمشاهده نمی رسید.

شمس از میان رفت، افول کرد و برنگشت و آن تمرکز فکری که به بودن شمس روزنه ای سوی اسرار بود باید از میان نرود. اگر جای شمس پر نمیشود اقلاً کسی باشد که آن گوشه را بگیرد تا باز هم همین تمرکز فکری و ترکیز تصوفی کاری کند.صلاح الدین زرکوب و کسان دیگر این وظیفه را انجام میدهند اما نه به سویه شمس الدین تبریزی. ولی طبق مقولهء معروف عربی: «مالا یدرك كله لايترك كله- آنچه همهء آن بدست نمی آید ودرك نمیشود باید همهء آن ترك نشود و گذاشته نشود». اگر شمس درمیان نیست و سرعت برق آسای او در رسیدن و رساندن بوصول وفنا از میان رفته باید جایش بکلی خالی نباشد.

درین حال باید تمام اوضاع فکری مولانا را زیر نظر بگیریم تا مشاهده کنیم که او پس از ترك مدرسه حالتی را بخود میگیرد که از مدرسه گریخته و بعمر ضائع شده مدرسه تأسف میکند یا این طور نبوده بازهم درین حال باقوال و گفتگوهایش آن سو مینگرد و از همهء قیل وقال مدرسی بخوبی یاد میکند.

ملحق دوم

برخی از اقوال او که بیانگر استفاده از قیل و قال مدرسه است:

مولانا گاه از اهل مدرسه گله ها نموده و آن خشکی و بی مغزی بعضی اهل مدرسه را نکوهش کرده است ولی خودش بآنچه در آن جا فرا گرفته و بآن خدمتی که آنجا انجام داده راضی است زیرا که او راه را خوب تعقیب کرده و از خشکی دور بوده است. مولانا از مدرسه بصومعه میرود. ناله ها میکند، فریاد او همه را دل تنگ میسازد. سالها میگذرد و باشاره یکی از همان اشخاص آشنا به تمرکز فکری بنام حسام الدین چلپی به تألیف مثنوی میپردازد بدون آنکه تشریفات تألیف را در نظر بگیرد، قلم و کاغذ داشته باشد ووقت معینی را صرف این کار کند. مولانای گریز پا از مدرسه (نه بد بیننده مدرسه) فکرش هم گریز پا شده و نمی تواند در یك حالت مشخص از آن استفاده نماید. هر وقت و در هر جائیکه شعرش می آید آن را یاد داشت میکند و مینویسد و از گوشهء پیچا پیچ دستار می بر آرد و تسلیم حسام الدین میکند و یا آن را چند بار خودش زمزمه میکند تا یادش نرود و بحسام الدین تحویلش نماید.

درین حالیکه مدتها است از نگاه بعضی مردم ظاهر بین، ناخلف شده مدرسه پدر را ترك کرده گاه شمس را خدا گفته و وقتی به صحراء رو آورده مشاهده می شود که رموز قال و اسرار مدرسه را خوب تر از دیگران تحلیل کرده و از آن بخوبی استفاده میکند.

چند مثال از نگاه مدرسی مولانا:

از نص و قیاس اصولی موافق به قانون اصول فقه حرف میزند و میگوید:

مجتهد هر گه که باشد نص شناس		اندران صورت نیندیشد قیاس
چون نیابد نص اندر صورتی		از قیاس آنجا نماید عبرتی
نص، وحی روح قدسی دان یقین		وان قیاس عقل جز وی تحت این

این قیل و قال مدرسه را فراموش نکرده که اجتهاد چیست؟ و چه وقت باید از قیاس استفاده کرد؟ و در براب نص هیچگاه نمی توان از قیاس کار گرفت. آنچه متکی بوحی الهی میباشد بالاتر از گفتگوی عقل و دست آوردهای قیاس است.

این دانشمند و استاد استادان، قیاس را مورد بحث قرار میدهد و آن را در حالیکه منافی نص نباشد و پایانتر از نص قرار گیرد محترم میشمارد. این قیاس را در ساحه های محدود فقهی روا میداند و اجازه نمیدهد که در تخصص دیگرش و در جهان عرفان و تصوف راه یابد. قیاس را محترم میداند ولی ساحهء آن را تعیین میکند:

جان شناسان از عددها فارغند   غرقهء دریای بی چونند و چند

جان شو و از راه جان جان را شناس   یار بینش شو نه فرزند قیاس

با در نظر گرفتن این ابیات وده ها بیت دیگر، با کمال جرأت میتوان گفت که او قصداً و روی اراده و بغرض مقایسه میان قضایای وارد مدرسه وقضایای وارد صومعه و ساحه تصوف از پختگی مدرسی سوی سلوك رفت تا آنجا نیز پخته شود و بگوید:

خام بودم پخته شدم سوختم

او خامی را از زادگاهش در بلخ و گرفتن راه هجرت با پدر نامور تا رسیدن بقونیه با خود داشت و همینکه تعلیم استادان اورا سوی پختگی سوق داد به تأسیس حلقه تدریس خوب تر پخته شد و سوی تصوف رفت تا آنجا که بسوزد، با عشق آشنا شود و سوی فناء روآورد و اخیراً برازهای وحدت الوجودآشنا شود و دیگران را نیز آشنا سازد.

خودش میگوید که پخته شدم و سوختم، نه پخته شدن را نکوهش کرده تا در ضمن آن مدرسه را رد کند و نه سوختن را در خامی و قبل از پخته شدن دانسته تا مرحلهء مدرسه را از میان برداریم. او میگوید: آنوقت جان را میشناسی که دید توبحدی برسد که جان را مشاهده کنی، بینشن داشته باشی و از قیاس دوری جوئی.

یکی از مسائل فرعی قضائی:

مولانا همهء علوم متداولهء مدارس دینی آنوقت را فرا گرفته و تدریس کرده است. تفسیر، حدیث، فقه، اصول فقه، کلام، منطق، هیئت (فلکیات)، ریاضی (حساب و هندسه)، فلسفه وسائر علوم.

او به یکی از موضوعات قضائی و مسائلیکه آن را باید اهل قضاء بدانند چنین اشاره میکند:

بر حد و تعزیر قاضی هـــر که مـــرد	نیست بر قاضی ضمان کونیست خرد
نایـب حــق است و سایه عدل حــق	آیـنهء حق است و باشــد مســتحق
چــون بــرای حــق و روز آجله است	گر خــطایی شددیت بر عاقـله است
عاقــله او کیست دانی، هست حق	ســوی بـیت المال بــرگـــردان ورق

اینجا یکی از موضوعات فقهی و قضائی را چنین شرح میکند که عادة دیت بر وارثین قاتل خطا و خویشان و اقوام او میباشد البته درقتل عمد و قصدی قصاص است باین معنی که باید خود قاتل در بدل جرمیکه انجام داده و یك شخص را ناحق و بدون موجب از حیات محروم کرده از حیات محروم شود و قصاص گردد. اما در قتل خطا، کسانیکه عاقله قاتل گفته میشوند دیت را مطابق حکم شرعی میپردازند و باید بورثهء مقتول همان اندازه مال بدهند، که شریعت اسلام آنرا تعیین کرده و شاید این سهم گیری کسان قاتل بقتل خطاء آن باشد که آنها هرگاه مکلف به پرداخت پول میشوند میکوشند تا از اشتباهات قاتل جلوگیری کنند و بحیث کسانی از و مراقبت کنند که شریك پرداخت جبیره مالی میباشند.

اما این وضع و این قتل خطاء اگر در اجرای تعزیر وحد شرعی صورت گیرد و اجرای این احکام الهی از طرف قاضی منجر بمرگ شخصی گردد که حکم شرعی بالایش جاری میگردد (حد از طرف شریعت تعیین شده است چون دره زدن شراب خور و تعزیر آنست که قاضی غرض تنبیه و تأدیب مجرم تعیین کند که بعض فقهاء اکثر آنرا ۳۹ دره میدانند) در آن صورت نمیتوان گفت که خویشاوندان و اقوام قاضی دیت را بپردازند زیرا که قاضی این همه را بحیث نایب خدا اجراء کرده است و باید دیت از مال خدا یعنی بیت المال داده شود. در هدایه چنین تصریح شده که:

(من حده الامام او عزره فمات قدمه هدر) درینجا می بینیم که در چنین مورد که اجرای حکم شرعی از نگاه حد ویا تعزیر سبب مرگ شخص گردد بمذهب امام اعظم ابوحنیفه هیچ جبیره نیست، خون بها ندارد و بیت المال مکلف به پرداخت دیت نیست.

مولانا در اثبات دیت و برگشاندن ورق سوی بیت المال بمذهب امام شافعی عمل کرده و ثبوت دیت را بر بیت المال قرین عدالت میداند.

تبصره:

در تحقیق پیرامون این حکم فقهی باید این را هم در نظر داشته باشیم که ثبوت جبران مالی از نظر مولانا جلال الدین موافق بمذهب امام شافعی در حالیست که یقیناً ثابت باشد که اجرای حد شرعی یا تعزیر شرعی سبب مرگ محکوم شده است چه اگر این اشتباه درمیان باشد که عامل دیگری توام باجرای حد یا تعزیر این مرگ را بار آورده است در آن صورت موافق بقانون (إد راو الحدود بالشبهات) این ضمان از میان میرود.

درین موضوع فقهی تعمق کنید و کلام مولانا را مطالعه نمایید، او در حالیکه مثنوی را پس از گذرانیدن مدتها شوریدگی، جذبه و عشق تألیف میکند، درین حال رخ سوی قیل و قال مدرسه دارد و نه تنها آن سو نظری دارد بلکه آن جهت و آن جانب مدرسی و آن جهت قال خود را تکمیل میکند که در مدرسه کامل نشده بود باین معنی که اکنون، توجه کنید که صوفی شوریده ای است و بگمان بعضی ها مدرسه را برای همیشه ترك کرده اجتهاد میکند و از مذهب امام اعظم رحمة الله علیه سوی مذهب شافعی رو می آورد و آن را بعدالت و حق نزدیك می یابد و میگوید: در چنین مواردیکه اجرای حد یا تعزیر قاضی سبب مرگ محکوم گردد باید بیت المال یك مقدار معین پول به ورثهء مقتول بپردازد. با نظر داشت این فرمایش و این اجتهاد مولوی، باید کاملاً طرف مقابل کسانی قرار گیریم که میگویند مولانا مدرسه را ترك کرد و سوی میدان تصوف رفت و باید گفت:

مولانا نه تنها قیل و قال مدرسه را ترك نکرده بلکه به تکمیل آن موضوعاتی پرداختند که هنگام بودنش در مدرسه زیر بحث قرار نداده بود. او از مدرسه شکلاً بر آمده اما نگاهش و فکرش سوی موضوعات علمی دور میزند. وی دربارهء اثبات دیت کسیکه هنگام اجرای حکم شرعی می میرد؛ در حال تشریف داشتنش در مدرسه فکری نکرده بود و در آن مورد اجتهادی نداشت ولی حالا که سالها است مدرسه را پشت سرگذاشته این قضیهء فرعی را فراموش نمی کند و در آن مورد نظر خود را ابراز میدارد.

ما باید بگوئیم که مولانا مدرسه را شکلاً ترک کرد تا تمام رسالتی که درباره‌ء مدرسه دارد همه را در حال دوری از مدرسه انجام دهد.

مدرسه و صومعه هر دو در تکمیل مولانا کار کردند پس چرا یکی از عوامل تکمیل را سبب عدم عامل دیگر حساب کنیم.

فقها در بیان فرق میان پدر و معلم از نگاه زجر کمتر حرف زده اند ولی مولانا این در را نیز می گوید:

فرق میان پدر و معلم

گر پدر زد مر پسر را او بمرد	آن پدر را خون بها باید شمرد
زانکه او را بهر کار خویش زد	خدمت او هست واجب بر ولد
چون معلم زد صبی را شد تلف	بر معلم نیست چیزی لاتخف
کان معلم نایب افتاد و امین	هر امینی هست حکمش همچنین
نیست واجب خدمت استا بر او	پس بزجر استا نبودش کار جو
ور پدر زد از برای خود زده است	لاجرم از خون بها دادن نرست

این موضوع فقهی و کشتن پسر بزجر پدر در کتب فقه بکثرت دیده میشود ولی اینکه گفتیم فقهاً درین مورد کمتر حرف زده اند مقصود مان مقایسه میان پدر و معلم و فرق میان این دو میباشد که باین تفصیلیکه مولوی بیان کرده در کتب فقه وجود دارد اما خیلی نادر . درین جا و درست درین حالیکه میگوید: شمس من و خدای من، فکرش سوی مدرسه و آن قیل و قال دور میزند و یکی از قضایای فقهی را علماً و عقلاً تحلیل می کند. اگر مولانا در مدرسه بود قلبش با سلوك ورازهای عرفانی بحیث نتیجه‌ء حتمی علوم ظاهری برای کسانیکه راه را درست دنبال میکنند آشنا بود و همینکه بصومعه رفته و کلاه نمدین پوشیده رموز فقه و اصول فلسفه را زیر نظر دارد، اگر باخود زمزمه‌ء میکند و گوئی که شعر تصوفی را تکرار دارد ناگاه مشاهده میشود که یك حکم شرعی و یك موضوع علمی را تحلیل میکند.

مولانا عالم تن پرور وبنده‌ء پول نبود که روزی بمدرسه رفت تا مطلوب مادی خود را از آنجا بدست آورد و همینکه چاره اش در ساحه‌ء تصوف بر آورده شد دیگر آن مدرسه را بحیث پناهگاه یا وسیله معیشت فراموش کند.

ما نباید مولانا را با دیگران مقایسه کنیم، مولانا روی اهداف مادی قدم نه برداشته و نه رسم و رواج، عزت و شوکت، شهرت و مقبولیت را در نظر داشت چه درین حال بهتر بود در مدرسه با لباس علماء میساخت، اخلاص مندان پدر را راضی نگاه میداشت و بحیث عالم متشرع امرار حیات میکرد.

اما اگر چنین میکرد دیگر این مولانائی که ما اورا تا حدی میشناسیم و جهان عرفان و ادب و سلوك و تصوف با او آشنائی دارند و تا روز قیامت نامش در حلقه های علمی و ادبی مسلمانان حتی غیر مسلمانان هم یاد میشود، نمی بود و بسان صدها عالم نامور و منتهیا بداشتن حیثیت قاضی القضات و یا امثال آن دیری نمی گذشت که از خاطره ها فراموش میگردید.

آنچه را از موضوعات فقهی که مولانا در حال شوریدگی و در حال ترك مدرسه از آن بحث کرده، بطور نمونه ذکر کردیم ورنه صدها مثال دیگر وجود دارد که باید از نگاه عادت در چوکات مدرسه مورد بحث قرار گیرد نه در ساحه‌ء تصوف و از طرف صوفی صاحب حال که خویشتن را در انظار، خلاف آنچه توقع دارند می نمایاند، ولی بالعکس وی در حال جذبه از رموز فقه بدور نیست و طوری در آن بحث میکند که گوئی مدرسی فقهی و دانشمند مجتهدی است که میخواهد زوایای تاریك و پنهان فقهی و اسرار و رموز این علم را با کمال فصاحت تدریس کند و مردم را سوی آن بخواند.

مولانا با چنین بحث های اختصاصی و مدرسی همان وقت به همه فهمانده بود که این تحول ظاهری او انصراف از یك حالت بحالت دیگر نیست، گرچه بعضی مردم آنرا انصراف میدانند؛ بلکه دوام و استمرار حالت علمی میباشد.

ملحق سوم

ظهور آراء کلامی مولانا پس از ترک مدرسه وقال

مولوی هنگامیکه در مدرسه، حلقهء تدریس پدر را بحیث سرحلقه اداره میکرد و یگانه خلف رشید و دانشمند پدر حساب میشد هیچگاه به فکر آن نشده بود تا از خود اثری بگذارد، تألیفی بمیان آرد و بفکر رهنمائی آیندگان شود ولی این کار علمی و این خدمت از راه تألیف را وقتی شروع میکند که صوفی است، ناله ها دارد، مرشدش را گم کرده و در کوچه و بازار از تشریعات قبلی گشت و گذار دارد. این تألیف که باید در مدرسه صورت می گرفت، آن را در حال دوری شکلی مدرسه، و نزدیکی واقعی واصلی باهداف مدرسه انجام میدهد و آنرا طوری عالمانه و دقیقانه دنبال میکند که باید گفت در همین حال توانسته رموز قال را در یابد و بحیث یك معلم دانشمند به شاگردان بفهماند، او از ساحهء قال بدور میرود ولی آن ساحه را آنطور زیر نظر دارد که هنگام بودنش در آن ساحه به همان اندازه نبود.

بیائید با مولانا در مثنوی میرویم و آنرا مورد مطالعه قرار می دهیم تا مشاهده کنیم که از قضایای کلامی در چند جاو چگونه بحث کرده است:

وی از جبر واختیار، قضأ و قدر بار بار یاد کرده و کوشیده تا موضوع قضا و قدر را عام فهم شرح کند و مردم را سوی این قضیهء ضروری بخواند.

مولانا از حدوث و قدم هم حرف میزند، از مثل افلاطونی، از وحدت و کثرت، از عقل و روح، از نفس ناطقه، از تسبیح و تحلیل موجودات، از اختلاف مذاهب، اختلاف عقول انسانی، و از ده ها موضوع دیگر کلامی در مثنوی یاد میکند که از مطالعهء آن میتوان به پیمانهء علمی مولوی پی برد.

در کتاب فیه ما فیه نیز پیرامون قضایای کلامی بحث های عمیق ولی عام فهم دارد که مطالعهء آن بسی مشکلات عقیدوی را حل میکند.

موضوع تجدد امثال هم یك بحث کلامی است، مولانا از آن بی خبر نبوده و ذر آن باره نظر خود را ابراز داشته است.

شیخ محمود شبستری در گلشن راز پیرامون تجدد امثال چنین میگوید:

جهان کل است و در هر طرفة العین عـــدم گــردد ولایبقــی زمانیــن

مولانا درباره تجدد امثال چنین میگوید:

صــورت از بی صــورتـی آیـد بـرون بـاز شــد کــانـاً الیــه راجــعــون
پس ترا هرلحظه مرگ و رجعتی است مـصطفی فرمود دنیا ساعتی است
هر نـفـس نـومـی شـود دنیـا و مـا بـی خـبـر از نـوشـدن انـدر بـقـا
عـمـر همـچو جوی، نونو مـیرسـد مـسـتـمـری مـی نماید در جـسـد
آن ز تیزی مستمر شکل آمده است چون شـرر کش تیز جنبانی بدست

درین جا حسب ایجاب بحث باید از تجدد امثال حرف بزنیم. تجدد امثال را اشاعره رد می کنند و آنرا تنها در مورد اعراض قبول میکنند نه درباره جواهر، و چنین میگویند: (العرض لا یبقی زمانین) عرض درد و زمان باقی نمی ماند. ولی عده یی از فلاسفه چنین عقیده دارند که در جواهر و اعراض تجدد وجود دارد. آنها میگویند که ماهیات جوهری متجددند اما این تجدد ذاتی بوده ضرورت باین نیست که علت داشته باشد زیرا که امور ذاتی معلل بعلت نمی باشند و بعبارهٔ دیگر، این تجدد باساس جعل مرکب درمیان نمی اید و تجدد و سیلان برماهیت عارض نمی گردد تا واسطه بودن اجعل را ایجاب کند. و این تجدد باساس جعل بسیط صورت میگیرد و این جعل همان جعلیست که مقتضی هل بسیطه است نی هل مرکبه، این هل بسیط دوشی نمی خواهد و تنها هستی وخود شی، در آن کافی میباشد. مثلاً اگر بگوئیم زید را عالم گردانید دو امر باهم مرتبط میشوند که در آن جعل مرکب راه دارد و در عربی گفته میشود: جعله عالماً ولی اگر بگوئیم زید هست و این هست بمعنی موجود ضرورت به تخلل جعل مرکب را ندارد بلکه جعل بسیط متعلق به اصل ماهیت درین جا بکار میرود. درین جا دو چیز نیست تا اول ثانی گردد بلکه یك شیء و یك ماهیت است، اگر جعل را بران مسلط کنیم بمعنی ضرورت و دیدن از حالی بحالی نخواهد بود بلکه بمعنی موجود شدن است. حکماء قائل به تجدد امثال، این تجدد را باساس مقتضی جعل مرکب عقیده نمی کنند و نمی گویند که شی را متجدد گردانید تا جعل بمعنی ضرورت حائل میان دوشیء باشد

بلکه همین جعل ماهیت وهمین وجود ماهیت بین تجدد اوست. این تجدد را از مقتضای ذات و از لوازم ذات میدانند لذا جعل در آن راه یافته نمی تواند زیرا که جعل مرکب مخصوص عوارض مفارق ذات است و این تجدد چون مربوط ماهیت است در آن جعل مرکب کار ندارد و به این استناد میکنند که: (الذاتی لایعلل). درین مورد اهل تصوف هم قایل به تجدد امثال میباشند ولی بمعنی دیگر واینست که هستی یك فیض است و از مبدأ فیاض سرچشمه میگیرد، و این فیض دم بدم بر موجودات وارد میگردد. درین تجدد، مادیات و مجردات فرق ندارد و هر یك در هردم فیض جداگانه را می یابد.

برای فهمیدن این موضوع، مثالی است از شعلهء جواله؛ شعلهء که آنرا بدست بگیری و تیز حرکت بدهی که یك مدار را تشکیل دهد گرچه این دائره متصل واحد و خط پیهم معلوم میشود ولی در حقیقت چنین نبوده یك شعله است اما کمال دست گرداننده آنرا به شکل دائره در آورده است اگر حرکت توقف کند نه دائره است نه اتصال خط مستدیر، بلکه یك شعله می باشد.

مثال دیگر:

نور و حرارت خورشید یقیناً در هر دم تجدید میشود اما باعتبار ظاهر چنین احساس میشود که همان یك نور و همان یك حرارت امتداد دارد.

ما گمان می بریم که از صبح تا شام همان یك نور دوام داشت در حالیکه این باثبات رسیده که درین مدت چندین هزار بار نور و حرارت از خورشید جدا شده است. با فهم این دو نظر، مشاهده کنیم که مولوی دانشمند کدام نظر را اختیار کرده نظر حکماء را یا نظر عارفین را.

از نظر ظاهر که از نوشدن بحث کرده چنین معلوم میشود که نظر حکماء را اختیار کرده و از تجدد امثال عرفا بمعنی مظهر شدن موجودات برای فیضان الهی چیزی نگفته است اما می توان ان نظر را نیز از کلام او بحیث یکی ازعرفا استنباط کرد زیرا که جملات: انا الیه راجعون و مصطفی فرمود «دنیا ساعتی است» خود بخود میرساند که میخواهد تجدد امثال را موافق قرآن و حدیث ویا از نظر او مطابق شریعت مورد بحث

قرار دهد. اینکه از فیضان الهی بصراحت تذکر داده مانع اراده آن تجدد نیست که عرفا گفته اند زیرا که همین فیضان و تجدد امثال از طرف خدا از انا الیه راجعون معلوم میشود. وی میخواهد بگوید که هردم سوی خدا می رویم و روی تجدد امثال بر می گردیم و استشهاد بحدیث چنین میکند که دنیا را با این طول و عرض زمان یك ساعت گفته است ازین لحاظ که دنیا همیشه در تجدد است. لذا یك ساعت بیش عمر ندارد (توجه شود که اگر مولانا از حدیث، تجدد امثال را بگیرد باید ساعت را ساعت اصطلاح شصت دقیقه حساب نکند زیرا که در تجدد امثال لحظات حساب است و در هر لحظه تجدد است و درین حال به غرض توجیه کلام مولوی باید گفت که او از ساعت در حدیث ساعت لغوی یعنی یك مقدار زمان را گرفته نه ساعت اصطلاحی را) درین مورد مشاهده می کنیم که مولانا جلال الدین بلخی یك موضوع پیچیده فلسفی را مورد بحث قرار میدهد و آنرا هنگامی که خودش را ظاهراً از حلقهء اهل قال جدا کرده وسوی حال رفته است. در نظر داشته، کسیکه مولانای شوریده و عاشق پر صدا را میدید کجا فکر میکرد که این درویش هنوز هم بفکر قضایای مشکل فلسفی است و در معنی از مدرسه نه تنها وداع نکرده بلکه میخواهد رسالتی را که باید در مدرسه انجام دهد در حال جذبه ووجد، در حال متهم گردیدن به ترك ضرورت های دینی و قیل و قال آبائی واجدادی، انجام میدهد.

هرگاه ظاهر حال آنوقت مولانا چنین استعجاب را در بحث فلسفی بمیان می آورد کسانیکه اورا ندیده اند و صدها سال نام اورا بحیث تارك مدرسه در کتب تاریخ ثبت دیده اند حق دارند تا بگویند که مولانا کجا و مدرسه کجا - مولانا کجاو بحث های فلسفی کجا؟ ولی حقیقت چیز دیگر است و نباید آن دانشمند را از تعمق و کنجکاوی های علمی بدور دانست! این را هم باید در نظر داشته باشیم که کتب تاریخ، مولانا را تارك مدرسه گفته نه تارك رسالتهای اهل قال - مولانا از چار دیواری مدرسه بدور رفته ولی چطور ممکن است از تعمق های علمی و از بحث های ضروری کناره گیری کند.

مولانا از مثل افلاطونی مستقیماً حرف نمیزند ولی آنچه را تذکر میدهد که از آن شبیه مثل افلاطونی واضح میشود. وی در جائی چنین میگوید:

خلق را چون آب دان صاف وزلال   انــدرو تابان صــفات ذوالجــلال

این عقیده بیانگر آنست که صفات ذات ذوالجلال در خلق ظهور میکند تا آنکه میگوید:

پادشاهان مظهــر شاهـــی حق   عــارفــان مرآت آگاهـــی حق

همه فلاسفه باین متفق القول میباشند که جهان تحت تصرف مجردات علوی میباشند با این فرق که فلاسفه غیر اسلامی به مثل افلاطونی، به ارباب انواع قائلند و برای هر نوع مدبری را ضروری میدانند ولی فلاسفه اسلامی از ارباب انواع باسماء و صفات الهی تعبیر میکنند و بعباره واضح تر، آن وظیفه یی را که فلاسفه غیر اسلامی برای ارباب انواع میدهند آنرا فلاسفه اسلامی از خصوصیات اسماء و صفات خداوند میدانند. کلام مولانا درست بجهت و سمت حرکت فلاسفه اسلامی موافق است لذا میگوید:

خلق را چون آب دان صاف وزلال   انــدرو تابان صــفات ذوالجــلال

لذا بجاست اگر بگوئیم که وی از مثل افلاطونی و بحث پیرامون ارباب انواع کاملاً آگاه بوده است.

از جمله دیگر موضوعات کلامی آنچه را مولوی بیشتر مورد توضیح قرار میدهد و میکوشد. از آن پیوسته یاد کند و آنرا بعبارات مختلف مورد تحقیق قرار دهد، موضوع قضاء و جبر و ایثار است که آنرا بار بار یاد کرده و کوشیده تا به تعبیر های عام فهم بدسترس همه قرار دهد. در دفتر اول مثنوی همینکه پس از بیان نی و احوال عشق از قصه پادشاه و کنیزك یاد میکند از کار قضا و عجز طبیبان در علاج کنیزك سخن میزند و چنین میگوید:

هرچه کــردنـد از عــلاج و از دوا   گــشـت رنج افــزون و حــاجـت نـاروا

چون قـضـا آید طبـیـب ابلـه شـود   وان دوا در نـفـع خــود گـمـره شــود

ان کنـیـزك از مرض چون مـوی شد   چشم شاه از اشك خونـچون جوی شد

از قضا سر گنگبین صفر افزود		روغن بادام خشکی می نمود

قضاء الهی را طوری تفسیر میکند که هرگاه قضاء براهی برد نمیتوان آنرا به تدبیر عوض کرد. در برابر قضا تاثیر دواء که خاصیت معروف داشته باشد هم تغییر میکند. سر گنگبین دوای ضد صفراء است ولی اگر قضاء الهی بافزایش صفرا باشد بجای آنکه سرگنگبین صفرا را دور سازد آنرا می افزاید. مثال دیگری می آورد تا بیشتر روشنی اندازد:

از هلیله قبض شد اطلاق رفت		آب آتش را مدد شد همچو نفت

خاصیت هلیله در رفع قبضیت معروف است و خاموش ساختن آتش ذریعه آب را هر کس میداند ولی در برابر قضاء الهی هلیله خاصیت معکوس را بخود میگیرد و بجای اطلاق و اسهال قبض می آورد و آب عوض آنکه آتش را خاموش کند بسان نفت به شعله ور شدن آتش کمك میکند.

وی بار دیگر موضوع قضاء را در همین دفتر اول در بیان قصهء آدم علی نبینا و علیه الصلاة والسلام مورد بحث قرار میدهد و چنین میگوید:

این چنین آدم که نامش می برم		گرستایم تا قیامت قاصرم

این همه دانست و چون آمد قضا		دانش یك نهی شد بروی خطا

این آدم که مسجود ملائکه گردید و علم او که خداوند برایش تعلیم داده بود بر علم و دانش ملائکه برتری یافت با این همه وهمه در برابر قضاء الهی فهمیدن نهی بروی خطا شد و مرتکب عملی گردید که از آن منع شده بود.

ربنا انا ظلمنا گفت و آه		یعنی آمد ظلمت وُ گم گشت راه

پس قضا ابری بود خورشید پوش		شیر واژدر ها شود زو همچو موش

درینجا ابتکار دیگر مولانا در تفسیر آیة قرآنی: (ربنا ظلمنا أنفسنا... الآیة) است که ظلمنا را از ظلم و ستم نمی گیرد و نمیخواهد بگوید که آدم علیه السلام ظلم ا بخود نسبت داده بلکه ظلم را از ظلمت بمعنی تاریکی میگیرد تا در حق آدم(علیه

السلام) از سنتهای ادب کار گرفته باشد و از قول آدم علیه السلام چنین حکایت می کند که او گفت:

ظلمت آمد و راه گمگشت - آدم نمی گوید که ظلم کردیم بلکه میگوید تاریکی درمیان آمد و راه را دیده نتوانستیم.

مولانا بار دیگر در همین قصه دروازه قضاء را میکوبد و چنین میگوید:

گر قضا پوشد سیه همچون شبت هم قضادستت بگیرد عاقبت
گر قضا صد بار قصد جان کند هم قضا جانت دهد درمان کند
این قضا صدبار گر راهت زند بر فراز چرخ خرگاهت زند
از کرم دان آنکه میترساندت تا بملك ایمنی بنشاندت
چون بترساند ترا آگه شوی ور نترساند ترا گمره شوی

قبل از بیان قصهء آدم علی نبینا و علیه الصلاة والسلام این قضاء را در قصه هدهدیکه رهنمای پیدا کردن آب برای سلیمان علی نبینا و علیه الصلاة والسلام بود، چنین یاد میکند که هدهد مورد طعن زاغ قرار گرفت که اگر تو این نظر تیز را داری و آب را در قعر زمین مشاهده میکنی پس چرا به دام میافتی و آنرا دیده نمی توانی؟ هدهد چنین جواب میگوید:

من ببینم دام را اندر هوا گر نپوشد چشم عقلم را قضا
چون قضا آید شود دانش بخواب مه سیه گردد بگیرد آفتاب

و ازین راه میخواهد منکرین قضا را ملامت سازد و بآنها بگوید که قضاء الهی امریست که انکار آن مسلمان را نمی شاید.

مولانا در همین دفتر اول در جای دیگری قصهء آدم علی نبیا و علیه الصلاة والسلام را که ربنا ظلمنا انفسنا گفت به شکل دیگری یاد میکند و یك موضوع مهم عقیدوی را توضیح می دارد و عبارت است ازینکه اعمال از نگاه ایجاد، منسوب بخدا و از نگاه کسب و عمل، منسوب به ما میباشد. انسان فاعل مختار است و روی این

اختیار مورد جزاء و پاداش قرار میگیریم و نیز در کلام حضرت آدم علیه السلام منتهای ادب را مرموز میداند و اینست که او اشتباه کرد و اشتباه خود را بخود نسبت داد نه بخدا و نگفت که خدا مرا سوی این کار برد ولی ابلیس گناه خود را طوری توجیه میکند که آنرا خداوند اجباراً برو وارد کرده و میگوید: (رب بما اغویتنی- خداوندا به سبب آنکه مرا اغواء کردی) اینست فرمایش مولانا درین مورد:

گر نباشد فعل خلق اندر میان پس مگو کس را چرا کردی چنان
خلق حق افعال ما را موجد است فعل ما آثار خلق ایزد است
لیك هست آن فعل ما مختار ما زو جزا گه یار ما گه نارما

پس از توضیح افعال عباد از نگاه کسب و ایجاد چنین میگوید:

گفت شیطان که بما اغویتنی کرد فعل خود نهان دیودنی
گفت آدم که ظلمنا انفسنا او ز فعل حق نه بد غافل چوما

و باز فرمایش الهی را که از روی سوال از آدم پرسید چنین توضیح میدهد:

بعد توبه گفتش ای آدم نه من آفریدم در تو آن جرم و محن
نی که تقدیر و قضای من بد آن چون بوقت عذر کردی آن نهان
گفت ترسیدم ادب نگذاشتم گفت من هم پاس آنت داشتم

سپس میخواهد جبر و اختیار را از هم جدا سازد و چنین میگوید:

یك مثال ای دل پی فرقی بیار تا بدانی جبر را از اختیار
دست کان لرزان بود از ارتعاش وانکه دستی را تو لرزانی زجاش
هر دو جنبش آفریده حق شناس لیك نتوان کرد این با آن قیاس
زین پشیمانی که لرزانیدیش چون پشیمان نیست مرد مرتعش
مرتعش را کی پشیمان دیده ای بر چنین جبری چه بر چسپیده ای

درین مورد قبلا پیرامون بحث جبر و اختیار توضیحات دادیم و آنچه را درینجا ذکر کردیم از نگاه ارتباطش با خلق افعال و کسب افعال و از نگاه اینکه مولانا متصل موضوع افعال این را ذکر کرده بحیث تکرار حسن حساب میشود مولوی میخواهد آیة: «وهو معکم اینما کنتم-او با شما است هرجا که باشید» را بارتباط همین موضوع کلامی جبر و اختیار یاد کند و در آن باره تفصیل میدهد اینست یك قسمت از آن تفصیل:

ما که ایم انـدر جهان پـیچ پیـچ چون الف او خود چه دارد هیچ هیچ
چون الف گر تو مجـردمـی شـوی اندرین ره مـرد مفـرد می شـوی
جهدکن تـا تـرك غـیر حـق کنی دل ازین دنیـای فـانی بـر کنی

مولانا در دفتر سوم یك موضوع دیگر کلامی را مورد بحث قرار داده و آنرا با قضاء ازلی ارتباط میدهد. این موضوع عبارت است از اختلاف عقول که اهل سنت این اختلاف را از اصل فطرت میدانند و کسب را در اختلاف جوهری عقول مؤثر نمیدانند اما اهل اعتزال میگویند که این تفاوت باثر تحصیل علم است. این است کلام او:

اختـلاف عقلـها در اصـل بـود بر وفـاق سنیـان بایـد شنـود
بر خـلاف قـول اهـل اعـتزال کـه عقول از اصل دارند اعتدال
تجربه تـعلـیم بیـش و کم کـند تا یکی را از یکـی اعـلم کنـد
باطل است این زانکه رأی کودکی کـه نـدارد تجـربه در مسلکـی
بگذرد ز اندیـشهء مـردان کـار عاجز آیـد کـار شان در اضطرار
بردمید اندیشهء زان طـفل خـرد پیـر با صـد تجربـه بویـی نبـرد
خود فزون آن به که آن از فطرت است تـاز افـزونی کـه جهد و فکرت ست

مولانا در همین دفتر سوم ضمن قصهء بهلول که ازیك درویش صاحب دل احوال اورا پرسید و درویش جواب گفت. می خواهد از قبول یك قضیهء کلامی و اعتقادی به یك موضوع عقیدوی، روزنهء سوی تصوف باز کند و میگوید که بنده در قبول رضای

الهی میتواند بآن مرحله ای برسد که عبادت را غرض ثواب انجام ندهد بلکه عبادت بحیث جزء طبیعت و مطلوب ذوقی او شود. او به جنت و دوزخ نظری ندارد و نگاهش بالاتر از آن است. اینست کلام او:

چون قضای حق رضای بنده شد حکم اورا بنده ای خواهند شد
نی تکلف نی پی مزد و ثواب بلکه طبع او چنین شد مستطاب
زندگی خود نخواهد بهر خود نی پی ذوق و حیات مستند
هر کجا امر قدم را مسلکی است زندگی و مردگی پیشش یکی است
بهر یزدان می زیدنی بهر گنج بهر یزدان می مرد نزخوف ورنج
هست ایمانش برای خواه او نی برای جنت و اشجار جو
ترك كفرش هم برای حق بود نی زبیم آنکه در آتش رود
اینچنین آمد زاصل آن خوی او نی ریاضت نی ز جستجوی او
آنگهان خندد که او بیند رضا همچو حلوای شکر اورا قضا
بنده، کش خوی وخصلت این بود نی جهان بر امر و فرمانش رود
پس چرا لابه کند او یا دعا که بگردان ای خداوند این قضا

توضیح این مطلب ضرورت به تفصیل ندارد و موضوع کاملاً روشن است. از همین جا بار بار گفتیم و اکنون هم میگوئیم که مولانا میان قال و حال، میان علوم ظاهری و علوم باطنی دقیقاً قائل بارتباط میباشد و از یکی برای تقویه، دیگر استفاده میکند. از مطالب کلامی روزنه ای را سوی بالا بلندیهای تصوف باز میکند و دست شاگردان را آهسته آهسته می گیرد تا به همه چنین بگوید که هر یك باید این راه را دنبال کند و قال را مقدمه، حال سازد.

قبل ازان قصه، از آن اولیاء خدا تذکر میدهد که خاصیت آنها رضا، محض بوده و نمی خواهند برای بر گردانیدن قضاء الهی دعا کنند و از خداوند بخواهند تا آن قضاء

را که ظاهراً به ضرر آنها تمام می شود بر گرداند و تغییر دهد و درین مورد چنین میگوید:

قوم دیگر میشناسم ز اولیا — که دهان شان بسته باشد از دعا
از رضا که هست رام آن کرام — جستن دفع قضاشان شد حرام
در قضا ذوقی همی بینند خاص — کفر شان آید طلب کردن خلاص
حسن ظنی بر دل ایشان کشود — که نپوشند از غمی جامه کبود
هر چه آید پیش ایشان خوش بود — آب حیوان گردد ار آتش بود
زهر در حلقوم شان شکر بود — سنگ اندر راه شان گوهر بود
جملگی یکسان بود شان نیك وبد — از چه باشد این زحسن ظن خود
کفر باشد نزد شان کردن دعا — کای اله از ما بگردان این قضا

این نوع بر خورد خاص با قضاء الهی مخصوص همان بندگان خاص خداست که هیچ نمیخواهند در برابر قضاء الهی لب کشایند.

این روشن اولیاء الله که هرگز سوی دعا جهت دفع بلاء نمی روند و آن طرف رو نمی آورند؛ آن مقولهء معروف را بیاد می آورد که نزد اهل صوفیه مورد بحث قرار می گیرد و اینست که: (حسنات الابرار سیئات المقربین- نکوئی های نکو کاران بدیهای نزدیکان درگاه الهی است) این قضیه و این جمله بصورت کلی و در هر موضع صدق نمی کند و نمیتوان گفت که در هر جا انچه را ابراز میکنند نزد مقربین گناه است ولی در بعضی موارد چنین میشود که ابرار سوی یك موضوع بحیث عبادت ونکوئی می نگرند ولی آنرا نزدیکان دربار الهی و کسانیکه درجهء آنها نسبت بابرار چند برابر بالا میباشد، گناه میدانند. در مورد دعا جهت دفع قضاء الهی عین شکل است باین معنی که دعا کردن نزد ابرار عبادت است و انسان مسلم باید همیشه خدا را یاد کند. و مطابق حدیث که میفرماید خداوند الحاح کنندگان را در دعا دوست می دارد باید نه تنها دعا کند بلکه الحاح هم نماید، زاری کند تا دعایش قبول شود. دعا کار خوب است

اگر در برابر قضاء باشد یا جهت خواست کار مشروع دیگر، ولی همین دعا که مطابق حدیث گذشته مشروع است و مطابق حدیث دیگر آنرا از جمله عبادت حساب میکند نزد بعضی اولیاء الله در قسمت رد قضاء الهی و مطالبه دفع بلیات گناه است زیرا که:

کفر باشد نزد شان کردن دعا کای اله از ما بگردان این قضا

اولیاء الله مقربین درگاه خدا میباشند و مطالبه رد قضا و دفع بلا را یك نوع نارضائی از اعمالی میدانند که خداوند کریم بانجام آن حکم خود را صادر کرده و آنرا مورد تطبیق قرار داده است.

مولانا در همین دفتر سوم درجای دیگری قصهء دقوقی را یاد میکند که از بیان آن میتوان به این دو گروه پی برد؛ گروهیکه دعامیکنند و گروهی که دعا را در برابر قضاء الهی بد میدانند. این جاست که میتوان قضاء را تفسیر کرد و نگاه بندگان خدا را در برابر آن متفاوت یافت. قصهء خیلی طویل است و یا در نظر گرفتن ضرورت به نگاه مختلف بندگان خدا سوی قضاً الهی چنین باید خلاصهء شود:

دقوقی رحمة الله علیه یکی از اولیاء کرام سوی ساحلی میرود، از دور هفت شمع را مشاهده میکند، آن هفت شمع به شکل یك شمع ظاهر می شود سپس شکل هفت مرد را بخود میگیرد و بعد از آن هفت مرد به شکل هفت درخت در میآیند و آن درختان در نظر دقوقی آشکار است ولی دیگر اشخاص آنرا نمی بینند. بار دیگر آن هفت درخت یك درخت میشود و لحظاتی بعد به شکل هفت مرد ظاهر می شوند. صف می بندند و دقوقی را امام خود تعین میکنند و همه عقب او اقتدا میکنند.

اقتدا کردن آن شاهان قطار در پی آن مقتدای نامدار

دقوقی هنگام نماز نفاق اهل کشتی را میشنود که قریب غرق شدن است.

دستها در نوحه بر سرمی زدند کافر و ملحد همه مخلص شدند

با خدا با صد تضرع آن زمان عهد ها و نذرها کرده بجان

مشاهدهءاین وضع و شنیدن فغان، دقوقی را به رقت می آورد و در حالیکه در نماز است دعا میکند.

چون دقوقی آن قیامت را بدید رحم او جوشید و اشك او دوید
گفت یارب منگر اندر فعل شان دست شان گیرای شه نیکونشان
خوش سلامت شان بساحل بازبر ای رسیده دست تو در بحروبر

این دعای حضرت دقوقی رحمة الله علیه کارگر میشود و قوم ازین بلا نجات می یابند.

چون رهید آن کشتی و آمد بکام شد نماز آن جماعت هم تمام

این مقتدیان دقوقی و این کسانیکه نخست به شکل شمع سپس به شکل درخت و بار سوم درلباس مسلمانان مخلص و نماز گذار صف بستند و دقوقی را امام خویش ساختند از نجات کشتی در تعجب شدند و یکی سوی دیگر ملامت کنان نگاه میکرد که این دعا را تو کردی تا کشتی نجات یابد.

فجفجی افتاد شان با همدگر کین فضولی نیست ازماهابدر
هر یکی با یکدگر گفتند سر از پس پشت دقوقی مستتر
گفت هر یك من نکرد ستم کنون این دعائی از برون و نی درون
گفت مانا کاین امام ما ز درد بو الفضولانه مناجاتی بکرد
گفت آن دیگر که ای یار یقین مر مرا هم می نماید اینچنین
او فضولی بوده است از انقباض کرد بر مختار مطلق اعتراض

این جا مشاهده می کنیم که آنها دعای نجات کشتی را فضولی می پندارند و بدعا کننده فضول می گویند زیرا که برمختار مطلق اعتراض کرده است. دقوقی که اهل تصوف اورا خوب میشناسند و مولانا درباره او چنین میگوید:

آن دقوقی داشت خود دیباجهء عاشق و صاحب کرامت خواجهء
بر زمین میشد چومه بر آسمان شب روان را گشته زوروشن روان
در مقامی مسکنی کم ساختی کم دو روز اندر دهی انداختی

گفت در یك خانه باشم گرد و روز		عشق آن مسکن کند برمن فـــروز

تاکه میگوید:

منقطع از خلق نی از بـد خـوئی		منفرد از مرد وزن نـــی از دوئی

مشفقی بر خلق نافع همچـو آب		خود شفیعی و دعایش مستجاب

این دقوقی با این همه‌ء صفات و کرامات و مستجاب الدعوات بودنش، نزد آن هفت مرد که عقب دقوقی نماز جماعت را اداء کردند فضول است، کار خوب نکرده و در برابر قضاء الهی دعا کرده و بدعای خویش کشتی قریب بغرق شدن را نجات داده است. از همین جا میتوانیم بگوئیم که نگاه اولیاء الله سوی قضاء یکسان و به یك شکل نیست و بسی اعمال نزد بعضی نکوئی است، معاونت است، رحمت است، و نزد دیگری فضولی است، دست زدن بکار خدا و اعتراض بر قضاء است. و از اینجا میتوان به مفهوم واقعی واصلی: (حسنات الابرارسیئات المقربین) پی برد و آن را تحلیل کرد.

تکرار یک مطلب در کلام مولوی:

در مطلب عمده‌ء کلامی و مطالب عمیق تصوفی، تماس های مولانا را بعبارات مختلف می یابیم. قضاء و جبر واختیار را باربار یاد میکند و در هر باری میخواهد این در را به شکلی بکوبد. گاهی مطالب کلامی را به بالا بلندیهای تصوفی تحت احاطه‌ء عقول می در آرد و گاهی هم بالعکس در تفسیر یك مقصد تصوفی میکوشد از یك مطلب کلامی استفاده نماید.

موضوع اختلاف عقول از اصل، یك مطلب کلامی میباشد که آنرا در دفتر سوم که تحت عنوان: (در بیان آنکه عقول خلق متفاوت است در اصل فطرت و نزد معتزله متساویست تفاوت عقول از تحصیل علم است) به صیغه‌ء کلامی شرح میکند وباین اختلاف درین بیت اشاره میکند که:

بر خلاف قــول اهــل اعتــزال		که عقول از اصل دارند اعتدال

و این اختلاف را در عقول متکی به اصل فطرت به شکل کلامی توضیح می

دهد. و در دفتر پنجم برای فرمایش مولانا چنین عنوانی تعین شده که: (در تفاوت عقول از اصل فطرت بر خلاف معتزله که میگویند در اصل عقول جزوی برابر اند این تفاوت از تعلیم است) و تحت این عنوان، کلام مولانا چنین درج میشود:

این تفاوت عقلها را نیک دان در مراتب از زمین تا آسمان
هست عقلی همچو قرص آفتاب هست عقلی کمتر از زهره شهاب
هست عقلی چون چراغ سرخوشی هست عقلی چون ستاره آتشی

این تفاوت را تفصیل میدهد تاکه میرسد بجائیکه عقل خلقرا عکس عقل خدا وانمود میکند. عقل خدا را مشك و عقل خلق را بومیداند، پس باصطلاح عقل کل نفس کل اشاره، میکند و مردان خدا را دارای عقول کلی و دیگران را اصحاب عقول جزوی میداند.

عقل کل و نفس کل مرد خداست عرش و کرسی را مدان کز وی جداست
مظهر حق است ذات پاك او زو بجو حق را و از دیگر مجو
عقل جزوی عقل را بدنام کرد کام دنیا مرد را بی کام کرد

این اصطلاح عقل کلی و عقل جزوی را قبلاً نیز توضیح داده ایم. درینجا میخواهیم این را تذکر دهیم که مولانا در دفتر سوم هنگام بیان قصهء استادیکه بوهم انداختن شاگردان اورا بیمار کرد و درین حال میخواهد تفاوت عقول را مورد بحث قرار دهد و آنرا بشکل کلامی تفصیل دهد، نظر اهل اعتزال را یاد کند.

در دفتر پنجم پس از بیان تفسیر قول خدا که فرموده: (لیبلوکم ایکم احسن عملا) راجع به اختلاف عقول توضیحاتی میدهد و ازینجا شروع میکند که:

این تفاوت عقلها را نیک دان در مراتب از زمین تا آسمان

و این بار اختلاف عقول را طوری شرح میکند که کاملاً صبغهء تصوفی دارد و مطابق عقیدهء خویش در تعبیر عقل کلی و عقل جزوی (که قبلاً آن را با تفصیل با مخالفت آن از اصطلاح منطق بیان کردیم) نظر خود را توضیح میدهد. درین توضیح

بمذهب اعتزال کدام اشاره ای نیست ونه از آن طائفه نام میبرد با این همه و همه در عنوان از معتزله تذکری میرود. لذا بهتر است که برای این دو مطلب در دو جای مختلف (دفتر سوم و دفتر پنجم) دو عنوان مختلف را ذکر کنیم. آنچه در دفتر سوم تذکر رفته عنوانش بجاست و آنچه در دفتر پنجم تذکر رفته باید عنوان آن چنین تصحیح شود: (در تفاوت عقول از نگاه جزوی و کلی...) و درین عنوان نباید به قصهء اهل اعتزال و مخالفت آنها با اهل سنت اشاره ای کرد زیرا که درینجا از معتزله خبری نیست و مولانا از آن طائفه یادی نکرده است. قبلاً متذکر شدیم که مولاناً نسبت به همهء موضوعات، موضوع قضاء و قدر و جبر و اختیار را بیشتر مورد بحث قرار میدهد و آنچه را از تفاوت عقول در اصل فطرت تذکر دادیم این هم با موضوع قضاء بدون ارتباط نمیباشد زیرا که مولانا در بیان این مطلب به منبع تفاوت عقول که قضاء الهی به تفاوت فطری میباشد اشاراتی دارد.

یکی از خصوصیاتیکه آنرا بکثرت در مؤلفات مولوی می یابیم آنست که یك مطلب بعبارات مختلف و اشکال مختلف مورد بحث قرار میگیرد. یکی از عوامل این اختلافات در تعبیر آن میباشد، که وی میخواهد مقصود را باشکال مختلف تقدیم کند تا اگر یکی از آن صور و اشکال مفهوم نباشد و دور از طبایع بعضی ها قرار گیرد شکل دیگر و مقصود دیگر و عبازت دیگر جای آنرا بگیرد تا به هر ترتیبی که باشد حتماً تحت احاطهء فهم در آید و مفید اداء مطلوب گردد. روی این عادت همیشگی خویش، در موضوع قضاء و قدر و جبر و اختیار پس از تعبیرهای دقیق و عالمانه، تعبیر دیگری را بکار میبرد و آن عبارت است از محاوره و منازعه دو طرف مقابله در موضوع جبر و اختیار و در دفتر سوم چنین فرمایشی دارد.

اهل سبا دارای نعمت های فراوان بودند و برای رهنمائی آنها سیزده تن پیامبر از طرف خداوند تعین گردیدند تا آن همه را سوی حق و حقیقت بخوانند. این قوم با بسی آرامی، حیات خویش را به سر میبردند، میوه های خوشگوار از راست و چپ در آنها میریخت، لباس های چرکین را به آتش می انداختند آتش کار صابون را میکرد.

بسکه می افتاد از پری شمار		تنگ می شد معبره بر رهگذار
آن نثار میوه ره را می گرفت		از پری میوه رهرو در شگفت

امن و امان بران قوم حاکمیت داشت:

گشته ایمن شهر وده از دزدوگرگ		بزنترسیدی هم از گرگ سترگ

قرآن کریم حال آنها را در آرامی باین قول خدا بیان کرده که:

(لقد کان لیسئا فی مسکنهم آیة جنتاق عن یمین وشمال ... الآیه)

از تکلیف صفا کردن و شستن لباس هم بی غم بودند:

جامهء ایشان اگر چوکین شدی		آتش سوزنده شان صابون بدی
در تنور انداختندی جامه را		بود یك ساعت شدی خوش باصفا

این نعمت های بی شمار توانسته بود قوم را از تمام مشکلات و ارهاند و بآنها حیات آرام و مرفه نصیب کند:

کر بگویم شرح نعمتهای قوم		که زیادت میشد آن یوماً فیوم

این قوم ناشکری کردند:

چون زحد بردند ناشکری چنان		غیرت حق کارگر شد در زمان

این غیرت خداوند سبب گردید تا تنی چند از دوستان خود را بآنها بفرستد:

سیزده پیغمبر آنجا آمدند
گمرهان را جمله رهبر میشدند
که هلانعمت فزون شد شکرگو
مرکب شکر ار بخسپد حرکو
شکر منعم واجب آمد در خرد
ورنه بکشاید در خشم ابد

قوم این دعوت را نپذیرفته و چنین جواب گفتند:

قوم گفته شکر ما را برد غول　　　ما شدیم از شکرو از نعمت ملول

پیش ما این نعمت آرد محنتی　　　شکر محنت کس نگفته است ای فتی

ما چنان پژمرده گشتیم از عطا　　　که نه طاعت مان خوش آیدنی خطا

ما نمی خواهیم نعمتها و باغ　　　ما نمی خواهیم اسباب فراغ

انبیاء ازین جواب قناعت، را بخود راه نمی دهند زیرا که مامور میباشند تا این قوم را سوی حق و حقیقت دعوت نمایند:

انبیا گفتند در دل علتی است　　　که از آن در حق شناسی آفتی است

نعمت از وی جملگی علت شود　　　طمعه در بیمار کی قوت شود

پیامبران بمرض اصلی اشاره میکنند که سیاهی دل است و خویشتن را طبیبان بیماری های باطنی حساب میکنند و چنین می گویند:

ما طبیبانیم شاگردان حق　　　بحر قلزم دید ما را فانفلق

آن طبیبان طبیعت دیگرند　　　که بدل از راه نبضی بنگرند

ما بدل بی واسطه خوش بنگریم　　　کز فراست ما با علی منظریم

آن طبیبان غذایند و ثمار　　　جان حیوانی بدیشان استوار

ما طبیبان فعالیم و مقال　　　ملهم ما پر تو نور جلال

انبیا تمام وظایف خویش را شرح می دهند و میگویند که ما مکلفیت داریم تا منافع و مضار و خوب و بد را یکایك شرح کنیم و درین راه هیچ مزدی نمی خواهیم:

دست مزدی می نخواهیم از کسی
دست مزد ما رسد از حق بسی

قوم این دعوت را نمیپذیرند و معجزه میخواهند:

قوم گفتند ای گروه مدعی		کو گواه علم طب نافعی

چون شما بسته همین خواب و خورید		همچو ما باشید و در ده میچرید

چون شما در دام این آب و گلید		کی شما صیاد سیمرغ دلید

قوم را گمان برآن بود که انبیاء باید از جنس بشر نباشد

(ما انتم الا بشر مثلنا و ما أنزل الرحمن من شئ...).

پیامبران دعوت خودرا دنبال کردند و این همه انکار را زاده بیماری دل دانستند:

انبیاء گفتند کاین زان علت است		مایهء کوری حجاب رویت است

قوم بار دیگر به مجادله می پردازند:

قوم گفتند این همه زرق ست و مکر		که خدا نائب کند از زید و بکر

هر رسول شاه باید جنس او		آب و گل کو خالق افلاك کو

شقاوت قوم بحدی می رسید که این نبوت انبیا را ساخته و بافته خود آنها میدانستند زیرا که آنها جنس بشرند و خداوند باید کسی را بفرستد که بالاتر از بشر باشد. این قوم چنین مثالی می آورند که خرگوشان خرگوشی را سوی پیل می فرستند و می گویند: که من از طرف مهتاب پیامی دارم تا بتو برسانم که ازین چشمه حذر کن. خرگوش دلیلی می آورد که هنگام خوردن آب مشاهده کنید که ماه مضطرب میشود و این خود دلیل نارضائی ماه است. ماه چهارده میشود و خرگوش پیل را سوی چشمه میبرد وهمینکه پیل خرطوم خود را در آن فرو میبرد آب حرکت میکند و در آن عکس مهتاب در اضطراب معلوم میگردد. پیل این پیام خرگوش را باور میکند و بار دیگر سوی چشمه نمی رود پس از اظهار این قصهء چنین می افزاید:

مانه زان پیلان گولیم ای گروه		اضطراب ماه آرد مان شکوه

انبیا ازین استدلال در تعجب شدند که چرا این اندازه سوی بدبختی مائلند:

انبیا گفتند آده پند جان		سخت تر کردای سفیهان بندتان

وافزودند که ماغرض ریاست وبدست آوردن منافع مادی این کار رادرپیش نگرفته ایم:

چه رئیسی جست خواهیم از شما	که ریاست مان فزونست از شما
چه شرف یابد ز کشتی بحرو بر	خاصه کشتی ز سرگین گشته پر
ای دریغ آن دیده، کور و کبود	آفتابی اند رو ذره نمود

انبیا از بیان مثل و انکار امر واراده الهی دل تنگ میگردند و برای تنبیه قوم چنین میگویند:

این مثال آورد ابلیس لعین	تا که شد ملعون حق تا یوم دین
این مثال آورد قارون از لجاج	تا فروشد در زمین با تخت و تاج
این مثال آورد نمرود جهول	تاکه پشه مغز سر خوردش عقول

و نباید بابیان مثل در استدلال از قضاء الهی و عطاء الهی که بر بندگان خاص خود نموده منکر شد، قوم بار دیگر به جواب پیامبران پرداختند و درین مرتبه و این حال از طریقه اهل جبرکار گرفتند و چنین گفتند:

قفل بر دلهای ما بنهاد حق	کس نداند برد بر خالق سبق
نقش ما این کرد آن تصویر گر	این نخواهد شد بگفت و گودگر
سنگ را صدسال گوئی لعل شو	کهنه را صد بار گوئی باش نو
خاك را گوئی صفات آب گیر	آب را گوئی عسل شو یاکه شیر
نار را گوئی که نور محض شو	پشه را گوئی که [illegible] رو
قلب را گوئی که زر پاك شو	یا که اکسیری شو و چالاك شو
هیچ از آن اوصاف دیگر گون شوند	آب کی گردد عسل ای ارجمند
خالق افلاك وهم افلاکیان	خالق آب و تراب و خاکیان
آسمان را داد دوران وصفا	آب و گل را تیره روئی و نما
کی تواند آسمان دروی گزید	کی تواند آب و گل صفوت خرید
قسمتی کردست هریك رادهی	کی کهی گردد بجهدت چون کهی[1]

(۱) کوه: بجهد کاه و کاه به جهد کوه نمی شود.

این استدلال قوم بسان جبریان روی این عقیده بود که نمیتوان در خاصیت اشیاء تغییری وارد کرده و همینکه قلوب ما چون سنگ سخت است نمیتوان ازین قلوب سنگ صفت، کار گل را گرفته و در ان گل را کاشت.

انبیا از ایراد استدلآل قوم باین ملتفت شده اند که آنها درین استدلال اشتباه بزرگی را مرتکب شده اند آنها فکر میکنند این دعوت سوی حق و خدا پرستی در اصل دعوت برای مقلوب کردن و تغیر دادن حقائق است. کاه کوه نمیشود و آب نمیتواند عسل گردد. ولی اینها باین ملتفت نشده اند که ضلالت و هدایت دو صفت عارضی میباشد، یکی میرود و دیگری جا گزین آن میشود. اینست استدلال آنها:

انبیا گفتند کاری آفرید — و صفهائی که بتان زان سر کشید
و افرید او وصفهای عارضی — که گهی مبغوض می گردد رضی
سنگ را گوئی که زرشو بیهده است — مس را گونی که زر شو راه هست
ریگ را گوئی که گل شو عاجزست — خاك را گوئی که گل شو جائز است
رنجها دادست کان را چاره نیست — آن بمثل گنگی و فطس و عمی ست
رنجها داده است کانرا چاره هست — آن بمثل لقوه و درد سرست
این دوا ها ساخت بهر ایتلاف — نیست این درد و دواها از گزاف
بلکه اغلب رنجها را چاره هست — چون بجد جوئی بیاید آن بدست

اینجا در جواب انبیا علی نبینا و علیهم الصلاة والسلام خوب دقت شود که آنها رنج گمرهی را یك رنج عارضی و علاج پذیر میپندارند و آوردن دلیل جبر را رد میکنند و میگویند که:

بعضی وصف ها چون غضب و رضا عارضی بوده و تغیر را میپذیرد. چنانکه در رنجها و امراض یکعده امراض است که علاج پذیر نیست چون گنگی وبینی پهنی وکوری مادرزاد اما یك عده دیگر چون درد سر، درد دندان و درد بیره علاج را میپذیرد.

قوم سبا بار دیگر درین تقسیم امراض به ممکن العلاج و لاعلاج وبه نفسیم اوصاف، به عارضی واصلی قناعت نکرده چنین گفتند:

قوم گفتند ای گروه این رنج ما　　　نیست زان رنجی که بپذیرد دوا
سالها گفتید زین افسون و پند　　　سخت تر میگشت زان هر لحظه بند
گر دوا را این مرض قابل بدی　　　آخر از وی ذره‌ء زائل شدی

بار دیگر پیامبران بررد دلائل قوم که این کار را غیر ممکن میدانند وخود را مجبور میدانند ولا جرم دعوت بحق و هدایت بی فائده است، چنین میگویند:

انبیاء گفتند نومیدی بد است　　　فضل و رحمتهای باری بیحد است
از چنین محسن نشاید نا امید　　　دست در فتراك این رحمت زنید
ای بسا کاریکه اول صعب گشت　　　بعد ازآن بکشاده شد سختی گذشت
بعد نومیدی بسی امیدها ست　　　از پس ظلمت بسی خورسیدهاست
خود گرفتم که شما سنگین شدید　　　قفلها برگوش وبر دل برزدید
هیچ مارا با قبولی کار نیست　　　کار ما تسلیم و فرمان برد نیست
او بفرمودست مان این بندگی　　　نیست ما را از خود این گویندگی
جان برای امر او داریم ما　　　گر بر یکی گوید او، کاریم ما

درین جا مولانا جلال الدین رومی از زبان پیامبران اصل تکلیف را شرح میکند و میگوید که شخص مؤحد مکلفیت دارد تا فرمان خدا را احترام وعملی کند. خویشتن را مطیع اوامر الهی بداند، با تسلیم محض و عدم ذکر استدلال هر چه از خداوند گفته میشود آنرا عملی سازد، اگر امر الهی خلاف ایجاب عادی باشد آنرا خلاف حقیقت ندانسته و بأن نکو پابند باشد. کاشتن در ریگ عادتاً مثمر ثمر و منتج نتیجه، نیست ولی اگر خداوند کریم به چنین کاری امر میکند، بنده را نمی شاید که آنرا بمیزان عقل خویش در آرد و بگوید که اینکار خلاف عادت است، زیرا که اطاعت اوامر الهی از ضروریات بنده مؤحد حساب میشود و باید جانرا مطیع امر بداند. اینرا هم باید در نظر داشت که یأس از رحمت خداوند کریم کار خوب نیست. بسا اموری روی تخمین بنده

مشکل ولی روی واقعیت مشکل نمی باشد. ما نباید متوجه آن باشیم که عبادت خدا حتماً باید قبول گردد، بلکه تکلیف ما تسلیم و فرمان بری است. قبول را باید انتظار داشت ولی در آن باره فکر کردن خارج ساحهء تسلیم است. این مطلب و این حکایت از زبان انبیاء چنین دنبال میشود:

امر حق را ما گروه بی ریا — می رسانیم این رسالت با شما
غیر حق جان نبی را یار نیست — با قبول درد خلقش کار نیست

این پاسخ پیامبران را تفصیل میدهد تا میرسد باینکه:

هرکه مارا گشت پیرو باز رست — از عذاب نار و در جنت نشست
و آنکه نشنید از شقاوت پند ما — در عذاب جاودان شد مبتلا

اطاعت بر بندگان واجب است و نباید در برابر تکلیف قصهء دور و دراز جبر را بمیان آورد و چنین استدلال کرد که اگر اراده الهی به هدایت ما میبود اینکار خود بخود انجام می شد.

این قوم دنی و مغرور استدلال، بار دیگر در برابر برگزیده های خداوند قیام کردند و فرمایش آنها راجفا کارانه چنین جواب گفتند:

قوم گفتند ار شما سعد خودید — نحس مائید و ضدید و مرتدید
جان ما فارغ بد از اندیشها — در غم افگندید ما را از عنا
ذوق جمعیت که بود اتفاق — شد زقال زشت تان صد افتراق
طوطی نقل و شکر بودیم ما — مرغ مرگ اندیش گشتیم از شما
هرکجا افسانهء غم گستری ست — هر کجا آوازهء مستنگری ست
هر کجا اندر جهان فال بدیست — هر کجا مسخ نکالی مو خدیست
در مثال قصه و قال شماست — در غم انگیزی شما را مشتهاست

قوم ظاهر بین، باوصف دلائل قوی پیامبران، خویشتن را سعد و برگزیدگان خدا

را منحوس گفتند (العیاذبالله). بی اتفاقی مردم را زاده دعوت آنها پنداشتند و تمام غم و بدبختی ها را از قدوم آنها دانستند و بآن ها فال بد گرفتند. پیامبران بار دیگر جواب میگویند و از جفای قوم دل تنگ نمی گردند و چنین می فرمایند:

انبیاء گفتند فال زشت وبد / از میان جان تان دارد مدد
گر تو جائی خفته باشی با خطر / اژدها در قصد تو آید بسر
مهربانی مر ترا اگاه کرد / که بجه زود ارنه اژدرهات خورد
تو بگوئی فال بد چون میزنی / فال چه برچه ببین در روشنی
از میان فال بد من خود ترا / میرهانم می برم سوی سرا
چون نبی آگه کننده است از نهان / کو بدید آنچه ندید اهل جهان
گر طبیبی گویدت غوره مخور / که چنین رنجی برآرد سور و شر
تو بگوئی فال بد چون میزنی / پس تو ناصح را سوتم می کنی

مولانا با بیان مثالهای متعدد از زبان انبیاء این ضرورت را طوری شرح میکند که هر یك میداند و بر اهل سبا و کفار منکر پیامبران لعنت میگوید. این تفصیل آنقدر مفید و ارزنده است که مطالعهء آن برای کسانیکه اهل عناد نباشند راه قبول حق را هموارمیگرداند.

اینکه نصح ناصحان را نشنوی / فال بد باتست هر جامی روی
افعیی بر پشت تو برمی رود / او زبامی بیندت آگه کند
گوئیش خاموش غمگینم من / گوید او خوش باش خود رفت این سخن
چون زند افعی دهان بر گردنت / تلخ گردد جمله شادی کردنت

کسانیکه گمراه و حق ناشنو میباشند به هلاکت نزدیکند. کسیکه آنها را از هلاکت و گزیدن مار نجات میدهد دوست حقیقی آنهاست. پیامبران چنینند ونمی گذارند بدبختی های شیطانی ووساوس ما را هلاك سازد. دست مارا می گیرند و سوی نجات میبرند. این قصه را مولانا چنین دنبال میکند و میگوید:

اتبیا گفتند با خاطر که چند | میدهیم این را و آنرا وعظ و پند
دم خر پیمودن آخر تا به چند | چون نیفزاید جوی جزریشخند
جنبش خلق از قضأ و وعده است | تیزی دندان ز سوز معده است

و این کلام انبیاء را توضیح میدهد و میگوید که آنها نظر به حکم الهی که امر به تبلیغ کرده و با وصف یأس و حرمان دعوت خود را دنبال میکنند، مولانا این قصه را با این بیت:

نیست دستوری درینجا قرع باب | جز اُمید الله اعلم بالصواب

انجام می دهد و همه را سوی امید دعوت میکند.

از بیان این قصه میتوان به نظر اصلی مولانا جلال الدین بلخی رومی پی برد. وی با معتقد بودنش به قضاء و قدر الهی حیات را میان خوف و رجا میداند و برای مسلمانیکه به توحید و رسالت معتقد است این را لازمی میپندارد تا روی امید، عبادت را انجام دهد.

هست در کوشش امیدم بیشتر | دارم اندر کاهلی افزون خطر
پس چرا در کار دین ای بدگمان | دا منت میگیرد این خوف زیان

جبریان را میکوبد ومیگوید «اختیارست اختیار است اختیار» و در هر بحثی که به شکلی از اشکال موضوع قضا درآن آمده بتواند وگنجایش تذکر آن باشد از قضا حرف میزند.

در دفتر اول مثنوی این مطلب را چنین اداء میکند:

هر که ماند از کاهلی بی شکر و صبر | او همی داند که گیرد پای جبر
هر که جبر آورد خود رنجور کرد | تا همان رنجوریش مهجور کرد
گفت پیغمبر که رنجوری بلاغ | رنج گیرد تا بمیرد چونچراغ
جبر چه بود بستن اشکسته را | یا به پیوستن رگ بگسسته را

چون درین ره پای خود بشکسته ای		بر که می خندی چو پا را بسته ای

و آنکه پایش در ره کوشش شکست		در رسید اورا براق و بر نشست

حامل دین بود او محمول شد		قابل فرمان بد او مقبول شد

درین ابیات فکر جبر را طوری رد میکند که آنرا کاهلی میداند، زیرا کسانیکه به جبر عقیده دارند چنین می پندارند که هر چه هست بدست خدا است، و حرکت ما روی آنست که دست جبر بدون اراده ما را حرکت می دهد. درین اعمال، جزئی ترین اختیار نداریم و مسلوب الاختیار گفته میشویم. آنها شکر نمی کنند و صبر نمی نمایند.

در بیان این مطلب بحدیثی که تمارض را بد می داند و میگوید هر کسیکه تمارض کرد و به تکلف خود را مریض وانمود کرد مریض میشود اشاره میکند و می گوید:

پیامبر گفته است که رنجوری به لاغ[1] و روی مزاح خود را مریض حساب کردن بیماری می آورد. جبریان تمارض می کنند و خود را مجبور مسلوب الحرکة می دانند و چنین وانمود میکنند که ما از قدرت خویش در حقیقت بر آمده ایم. این گفتار آنها تمارض است، اظهار بیماری است.

به تعبیر دیگر اهل جبر را بسان کسانی میدانند که شکسته خود را بسته اند و درین تعبیر جبر را از جبیره میگیرد که بمعنی شکسته است. جبریان جبیره کرده اند باین معنی که آنها شکسته خود را بسته اند ویا رگ بگسستهء خویش را پیوسته اند. آنها روی جبر پای خود را شکسته اند. ای کاش کوشش می نمودند و اگر در کوشش پای آنها می شکست موفق می بودند و بسان آن بود که براقی بوی برسد و بر آن بنیشند.

ملحق چهارم

بیان معجزه محمد صلی الله علیه وسلم در کلام مولوی:

مولانا با وصف آنکه راجع به معجزه نظر خاص دارد که آنرا قبلاً توضیحات دادیم در دفتر سوم مثنوی دربارهء معجزه حضرت محمد صلی الله علیه وسلم چند

۱) لاغ بمعنی مسخرگی

قصه‌ء را یاد میکند:

اول: قصه‌ء که از انس بن مالك روایت شده و این است که هنگام چرك شدن دسترخوان به خدمت گار خویش امر کرد تا آنرا در آتش اندازد. مهمانان در حیرت شدند که چگونه دسترخوان غرض پاك شدن بآتش انداخته میشود؟ انس بن مالك رضی الله عنه در پاسخ مهمانان چنین میگوید:

درین دسترخوان محمد رسول الله صلی الله علیه وسلم دست ودهان مبارك خود را پاك کرده بود لذا آتش را بران راهی نیست.

از انس فرزند مالك آمده ست — که به مهمانی او شخصی شده است
او حکایت کرد کز بعد طعام — دید انس دستارخوان را زرد فام
چرکن و آلوده گفت ای خادمه — اندر افگن در تنورش یکدمه
در تنور پر ز آتش در فگند — آنزمان دستارخوان را هوشمند
جمله مهمانان در آن حیران شدند — انتظار دود وکندوری بدند
بعد یکساعت بر آورد از تنور — پاك واسپید و از آن او ساخ دور
قوم گفتند ای صحابی عزیز — چون نسوزید ومنقی گشت نیز
گفت ز آنکه مصطفی دست و دهان — پس بمالید اندرین دستارخوان
ای دل ترسنده از نار عذاب — با چنان دست ولی کن اقتراب
چون جمادی را چنین تشریف داد — جان عاشق را چها خواهد کشاد

مولانا این قصه را چنین دنبال میکند که مهمانان انس بن مالك رضی الله عنه از خادمه چنین پرسیدند:

چگونه بگفتار انس رضی الله عنه دستارخوان را انداختی و این تکه قیمتی و با ارزش را حواله آتش کردی؟ اوچنین جواب گفت: که من بر کریمان اعتماد دارم - اعتماد من به آن اندازه می باشد اگر مرا گوید که روان آتش شو، روی کمال اعتقاد

خود را بآتش می افگنم.

دوم: قصهء رساندن آب و فریاد رسی رسول اکرم صلی الله علیه وسلم کاروان عرب را که از تشنگی و بی آبی درمانده بودند و دل بمرگ و مرکب های آنها به هلاکت نزدیك شده بود:

اندران وادی گروهی از عرب خشك شد از قحط باران شان قرب
درمیان آن بیابان مانده ای کاروانی مرگ بر خود خوانده ای
ناگهانی آن مغیث هر دو کون مصطفی پیدا شد از ره بهر عون
دید کانجا کاروانی بس بزرگ بر تف ریگ رهء صعب وسترگ
اشتران شان را زبان آویخته خلق اندر ریگ هر سو ریخته

وی این قصه را چنین دنبال میکند که از یك مشك همهء تشنگان را سیراب کرد و آن کاروان را از هلاکت نجات بخشید. یك مشك درمیان بود که آنرا زیر چادر پنهان کرده بود از همان یك مشك همه را آب میداد و آن مشك پر آب بود. غلامی سیاه پوست که در رساندن آب بکاروان واسطه بود ازین وضع متعجب گردید دستان محمد صلی الله علیه وسلم را برابر وی خویش نهاد. رسول خدا صلی الله علیه وسلم دست مبارك خود را بر رخ آن سیاه پوست مالید و آن سیاه پوست به برکت دست مبارك و نوازش آنها سفید شد و بسان یوسف در جمال و زیبائی درخشیدن گرفت و روان مأوی خویش گردیدتا بدیگران ازین اعجاز خبر دهد. وی برگشت و همینکه خواجه و بادار او این غلام تغیر یافته را بدید تعجب کنان اهل ده را بخواند و بآنها گفت: اشتر همان است که بود اما نمی دانم این غلام کیست؟ غلام زنگی من که با اشتر رفته بود کجا شد؟ ممکن است این غلام سپید غلام سیاه را کشته باشد اما راه گم گردیده و از تقدیر الهی اورا اشتر نزد ما بیاورد. غلام همینکه نزدیك شد خواجه اش پرسید کیستی؟ آیا زاده یمن یا ترك هستی؟ غلام را چه کردی؟ غلام چون حیرت خواجه را دید چنین جواب گفت: اگر من همان غلام نباشم و غلام ترا کشته باشم چگونه خودم بپای خود سوی تو

می آمدم؟ خواجه این کلام را قبول نمی کند و میگوید:

راست بگو غلام من چه شد؟ غلام تکرار میکند که منم. ولی اگر رنگ من باعث حیرت وشناخته ناشدن میگردد باید بگویم که: دست فضل یزدان این لطف را بامن کرده است، من صدر را دیده ام و از دیدن آن صدر چون بدر شده ام: خواجه در پاسخ چنین میگوید:

هی چه میگوئی غلام من کجاست　　هین نخواهی رست از من جز براست

غلام که اکنون سفید پوست شده و مورد لطف ایزدی قرار گرفته میگوید: اگر باور نمیکنی که من آن غلام میباشم. من حاضرم تا تمام اسراری را که تو با آن غلام داشتی یکایك با تو درمیان گذارم تا بدانی که من همان غلامم. از روزیکه مرا خریده ای تا امروز همهء کارهائی که انجام داده ام بیان خواهم کرد تا بدانی که من همانم که بودم. رنگ من دیگر شده ولی جان همان است که بود. جان من تغییر نکرده و جان فارغ از رنگ است.

سوم: آمدن زن کافره با طفل شیرخوار خویش نزد رسول الله صلی الله علیه وسلم و ناطق شدن طفل و سلام بر پیامبر خدا. این قصه دال بر معجزه محمد صلی الله علیه وسلم را مولانا جلال الدین بلخی رومی طوری بیان میکند که اینزن هم یکی از باشندگان قریه کاروان عرب باشد که غلام سیاه پوست آنها سفید شد. قصهء باین ترتیب آغاز میشود که:

هم از آن ده یك زنی از کافران　　سوی پیغمبر روان شد ز امتحان

پیش پیغمبر در آمد با خمار　　کودکی دو ماهه زن را در کنار

گفت کودك سلم الله علیك　　یا رسول الله قد جئنا الیك

مادرش از خشم گفتش هین خموش　　کیت افگند این شهادت را بگوش

این کیت آموخت ای طفل صغیر　　که زبانت گشت در طفلی جریر

گفت حق آموخت و انگه جبرئیل　　در بیان با جبرئیلم من رسیل

گفت کو؟ گفتا که بالای سرت می نه بینی کن ببالا منظرت
ایستاده بر سر تو جبرئیل مرمرا گشته بصد گونه دلیل
گفت می بینی تو گفتا که بلی بر سرت تابان چو بدر کاملی
می بیاموزد مرا وصفِ رسول بر علوم می رساند زین سغول[1]

سلام کودك همه را به تعجب می اندازد و مادرش به کمال خشم ازین سلام انکار دارد. ولی طفلك ناطق بامر خدا میگوید که خداوند کریم مرا تعلیم داد و به جبرئیل اشاره میکند و میگوید که اینك جبرئیل بالای سرت قرار دارد او دلیل من است. او مرا رهنمائی میکند. من اورا مشاهده میکنم و برایم اوصاف رسول را آموخته و مرا سوی علو و بلندی و مقام بالای علمی میکشاند و ازین پستی مرا می رهاند. مولانا این قصه را چنین دنبال می کند:

رسول خدا (صلی الله علیه و سلم) از طفل می پرسد که نامت چیست؟ او در پاسخ میگوید: نام من نزد حق عبدالعزیز میباشد، اما این یك مشت اشخاص پست و فضول نام مرا عبدعزی گذاشته اند من از عزی که نام بت کلان بت پرستان میباشد بیزارم و حق و خدا آن ذاتیست که برای تو پیامبری داده و ترا باین مقام برگزیده است.

این کودك شیرخوار و دوماهه طوری بیان میکند که گوئی یکی از اصحاب بدر است. دیری نگذشته بود که بوی خوش از جنت بدماغ طفل و مادر رسید. مادر و طفل هر دو از بوئیدن آن خوش بوئی جنت گفتند که جان سپردن جهت دریافت این بو و از خوف سقوط بهتر است.

مولانا این قصه را تا اینجا میرساند و پایان کار طفل و مادر را بصراحت بیان نمی دارد. ممکن است هر دو به همین بوئیدن مرده باشند. طفل ناطق بحق بود و مادر نیز بحق اعتراف کرده باشد.

چهارم: پی این قصه، معجزه ء دیگر آن حضرت(صلی الله علیه و سلم) تذکر

(۱) علو بمعنی بلندی و میم متکلم است اشتباهاً علوم جمع گفته نشود

رفته و این است که او(صلی الله علیه و سلم) می خواست وضو کند و بعد از آن موزه را بپوشد درینحال عقابی از هوا می آید و خلاف عادت یك پای موزه را سوی هوا می بردارد و آنرا در هوا سرنگون میکند و یك مار سیاه از میان می فتد:

اندرین بودند کاو از صلا　　　　مصطفی بشنید از سوی علا
خواست آبی و وضو را تازه کرد　　　　دست و رورا شست او زان آب سرد
هر دو پاشست و بموزه کرد رای　　　　موزه را بر بود یك موزه ربای
دست سوی موزه برد آن خوش خطاب　　　　موزه را بر بود از دستش عقاب

عقاب موزه را سوی هوا میبرد و آنرا مقلوب می گرداند و از میان ان مار سیاه می افتد. عقاب آن موزه را پس از افتیدن مار از آن مسترد میکند و نزدیك محمد(صلی الله علیه و سلم) می نهد وچنین میگوید (شاید بزبان حال) من روی ضرورت این عمل بظاهر گستاخانه را انجام دادم. رسول خدا(صلی الله علیه و سلم) برایش میگوید:

این عمل بظاهر جفا بود و در حقیقت جز وفا چیزی دیگری نبود. عقاب میگوید: آنچه را از هوا دیدم این گمان من نیست. این همه از عکس رسول خدا و به برکت نزدیکی ساحه ای است که پیامبر در آن تشریف دارد. عکس نورانی همه روشن میباشد و عکس ظلمانی چون گلخن حمام است که در آن جز خاك و سیاهی چیز دیگری دیده نمیشود.

مولانا از تذکر این قصهء دال بر اعجاز که اصلاً توضیح معجزه و بیان یك موضوع عقیدوی میباشد سوی موضوع دیگر عقیدوی که رضا بقضاء الهی میباشد میرود و چنین میگوید:

عبرت است این قصه ای جان مرترا　　　　تا شوی راضی تو در حکم خدا
تاکه زیرك باشی و نیکو گمان　　　　چون ببینی واقعهء بد ناگهان

با وقوع یك واقعه وحدوث یك حادثه نباید آنقدر نگرانی را بخود راه داد و باید

بقضاء الهی تسلیم شد زیرا که بسیار ممکن است درین واقعه بظاهر ناگوار، بسی اسرار نهفته باشد.

هرچه از تو باوه گردد از قضا		تو یقین دان که خریدت از بلا

هر چیزی را که گم کنی و از دست دهی باید یقین داشته باشی که گم شدن آن سبب رد یك بلا میباشد. مولانا پس ازین تفصیل، سوی یك حقیقت عرفانی میرود و اینست که تصوف را هر کس به هر نوع تعبیر کرده است، اما تصوف آنست که هنگام نزول بلا در دل خوش باشی و جزئی ترین تشویش را بخود راه ندهی. بردن موزه رسول خدا (صلی الله علیه وسلم) بظاهر رنج و عقاب است که از طرف عقاب باو رسیده است ولی در اصل سبب نجات پیامبر از زخم زدن و گزیدن مار است:

تار هاند پاش را از زخم مار		ای خنك عقلی که باشد بی عشار

مولانا آیت قرآن را طور استشهاد یاد میکند و میگوید: خداوند گفته است: لا تأسوا علی ما فاتکم - و آن فرمایش خدا را یاد میکند که حاصلش چنین است: تأسف مخورید بر چیزیکه فوت شده.[1]

گر بلا آید ترا انده مبر		ور زیان بینی غم آن را مخور

کان بلا دفع بلاهای بزرگ		وان زیان منع زیانهای سترگ

راحت جان آمد ای جان فوت مال		مال چون جمع آمد ای جان شد وبال

با تذکر این معجزه آمدن عقاب و بردن موزه رسول خدا (صلی الله علیه و سلم) و اشاره بقضاء و قدر الهی و توصیهء اینکه مصیبت پی خود راحتی و مصلحتی دارد و نباید از نزول حوادث پریشانی را بخود راه داد؛ قصه ای را می آورد تا در آن بیشتر موضوع مصیبت ورد آن به حوادث مالی شرح شود.

این قصه هنگام رسالت حضرت سیدنا موسی علی نبینا و علیه الصلاة والسلام بوقوع پیوسته است و چنین بو دکه یکی از پیروان این پیامبر خواهش کرد تا از خداوند

---

(۱) سورهء حدید، آیهء ۲۳ جزء بیست و هفتم.

بخواهد که زبان حیوانات را باو بفهماند. موسی علیه السلام اصرار داشت که اینکار بمصلحت تو نیست و اینکه بنده های خدا را فهم زبان حیوانات حاصل نیست حکمتی دارد. شخص تقاضای خود را تکرار کرد، بالآخره وحی الهی بموسی اجازه داد تا مطلب آن طالب را بر آورده سازد. شخص چنین مطالبه کرد که تنها زبان مرغ خانگی و سگ را بدانم بس است و این فهم بدعای آن پیامبر نامور برایش حاصل گردید. این شخص دیگر گفتگوی این دو حیوانرا میداند و منتظر است که چه میگویند.

خدمتگار دسترخوانرا می تکاند تا ریزه های آنرا مرغ و سگ بخورند. پاره، نانی درمیان است و آنرا خروس میگیرد، سگ اعتراض کنان چنین میگوید: ای مرغ تو میتوانی از دانه گندم و دیگر حبوبات شکم خود را سیر کنی در حالیکه من قدرت استفاده از آنرا ندارم و همین پارچه نان که از آن باید استفاده میکردم آنرا تو ربودی. خروس در جواب چنین میگوید:

غم مخور فردا اسپ خواجه، ما می میرد و این مرگ اسپ عید سگان است. این شخص از شنیدن این گفتگو انتباه می گیرد و فوراً اسپ را قبل از فردا که وقت سقط اورا از مرغ شنیده بفروش میرساند و منتظر گفتگوی دیگر مرغ و سگ است. خدمت گذار روز دوم باز دسترخوان را می تکاند و از آن پارچه، نان می افتد و مرغ روی عادت دیروز آنرا میگیرد سگ لب به شکایت می کشاید ومیگوید: ای خروس دروغ گو دیروز نانرا ربودی باین بهانه و این وعده که اسپ خواجه سقط میکند و آنوقت جشن سگان گوشت خوار شروع میشود، چه شد آن اسپ و کجا رفت؟ مرغ در جواب میگوید آن اسپ هلاك شد ولی نه در ساحه، خواجه بلکه جای دیگر، آن اسپ که باید درینجا میمرد از طرف خواجه فروخته شد.

اسپ را بفروخت جست او از زیان		آنزیان انداخت او بر دیگران

اما غم مخور که فردا شترش هلاك میشود و برای سگان یك نعمت وافر پیدا میشود. خواجه از شنیدن این گفتگو فوراً بفروش اشتر اقدام میکند و خیلی خوش است که فهم زبان حیوانات اورا از خساره های حتمی می رهاند.

روز سوم بازهم اینجار و جنجال بر سر پارهء نان شروع میشود. سگ مرغ را مخاطب قرار داده میگوید:

آخر این قدر دروغ تا بکی، دروغ گفتن دلیل نا اهلی میباشد. مرغ میگوید من دروغ نگفته ام، اشتر بوقت و زمانش هلاك شده اما در جای خریداریکه خواجه برایش فروخته است.

اما غمگین مباش که فردا نوبت غلام است و بمرگ او نانهای و افر پیدا میشود. باشنیدن این خبر خواجه غلام را نیز فروخت و همینکه آن گفتگوی مرغ و سگ بار دیگر صورت میگیرد سگ ملامت کنان بمرغ خطاب میکند که:

چندچند آخر دروغ و مکر تو		خود نپرد جز دروغ از ذکر تو

از آشیانه تو جز دروغ چیزی دیگری نمی پرد، تو کاملاً دروغ گوی میباشی که از آشیانه بر می خیزی، مرغ مجبور است از خود دفاع کند و بگوید:

ما خروسان چون مؤذن راست گو		هم رقیب آفتاب و وقت جو

پاسبان آفتابیم از درون		گر کنی بالای ما طشتی نگون

پاسبان آفتاب اند اولیا		در بشر واقف ز اسرار خدا

و چنین می افزاید که وظیفه اصلی ما مرغان خانگی آن است تا وقت نماز را اعلان کنیم و اگر گاهی چنین شود که درین بانگ خویش و اعلام خویش که معنی حی علی الفلاح را دارد اشتباهی از ما رخ دهد این بانگ بی وقت ما خون مارا مباح میگرداند و سوی کشتارگاه رهنمون مان میکند. ولی بدان که او مال خود را از میان کشید در حقیقت سر خود را بخطر انداخت.

پیش شاهان در سیاست گستری		می دهی تو مال و سر را می خری

اعجمی چون گشتهء اندر قضا		میگریزانی ز داور مال را

مال صدقه انسان است در بسا موارد ضیاع مال آفت های گونا گون را از میان

میبردارد. مرغك چنین افزود:

لیك فردا خواهد او مردن یقین گاو خواهد کشت و ارث در چنین

هنگام مرگ خواجه پاره های نان و گوشت بسیار میشود و این همه گرسنگی ها رفع میگردد. این خواجه مغرور و خام ندانست که مرك اسپ و اشتر و غلام در حقیقت سبب دفع بلا بود ولی او مال را مورد توجه قرار داد و خون خود را ریخت.

مرگ اسپ و اشتر و مرگ غلام بد قضا گردان این مغرور خام

از زیان مال و درد آن گریخت مال افزون کرد و خون خویش ریخت

مولانا درینجا میخواهد سوی تصوف بر گردد وموافق بعادت همیشگی خویش، ازین همه واقعات دروازه ای سوی تصوف باز کند ومیگوید:

این ریاضتهای درویشان چراست کان بلا بر تن بقای جانهاست

تا بقای خود نبیند سالکی چون کند تن راسقیم وسالکی

دست کی جنبد با یثار و عمل تا نه بیند داده را جایش بدل

آنکه بدهد بی امید وسود ها آن خدایست آن خدایست آنخدا

آن ولی حق که خوی حق گرفت نور گشت و تابش مطلق گرفت

درین تفصیل و گردانیدن عنان از یك موضوع بموضوع دیگر، جهت آن است تا یکی از موضوعات مهم و عمده تصوفی را بارتباط این موضوع که بیشتر از قضا بحث میکند و تفصیل میدهد شرح کند. مردم همینکه درویشان را مشاهده میکنند که آنها همه خواهش های جسمانی را زیر پا گذاشته و عبادت میکنند، ریاضت میکشند و خود را علیل میسازند، این همه جهت آن است که میدانند بلای تن سبب بقاً وقوت روح است. سالك بقاء وقوت خود را در بیماری بدن می بیند. آنکه ایثار میکند و مصدر اعمال خجسته میشود جهت آن میباشد که میداند عوض یقینی را خواهد گرفت.

مردن تن در ریاضت زندگیست رنج این تن روح را پایندگی ست

مولانا باصل قصه بر میگردد و آنجا میشو دکه خواجه بخیل و نادان از اسرار

قضاء الهی بگفتار خروس گوش میدهد:

چون شنید اینها روان شد تیزو تفت　　　　بر در موسی کلیم الله رفت
روی همی مالید بر خاك اوزبیم　　　　که مرا فریاد رس زین ای کلیم

موسی علی نبینا و علیه الصلاة والسلام اورا جواب داد و گفت انچه ترا عیان شده من آنرا دیده ام. آنچه را از قضا تو در آئینه دیدی من آنرا در خشت و آهن قبل از تو دیده ام. آن مرد زاری کرد و گفت من یقیناً اشتباه کرده ام و مرتکب امری شده ام که نا سزا است. موسی علیه السلام در جواب گفت:

تیری که از کمان خارج گردد بر نمیگردد. اما غم مخور اگر ایمان داری مردن تو در حقیقت زندگیست و تو پاینده خواهی بود.

درینحال و این گفتگو دل شخص بالا آمد وقی کرد اورا برداشتند دیری نگذشت که بمرد و موسی علیه السلام جهت سلامتی آن شخص دعا کرد:

که بار خدایا او را ببخشا! سهوی کرده و برایش در اول گفتم که این آموختن زبان حیوانات بشان تو مناسب نیست، او دست را بر اژدها زد و سخن مرا سست پنداشت.

خداوند کریم دعای پیامبر بزرگوار را قبول کرد و وحی فرستاد که اورا بخشیدم و اگر میخواهی اورا زنده کنم نه تنها اورا بلکه همه مردگان دفن شده را به برکت دعای تو زنده میکنم. موسی علیه السلام گفت:

آخر این جهان، مردن است. باز گشت عاریتی سودی ندارد و نخواست که آن شخص بار دیگر زنده شود ودرین دارفانی مورد رنج و آفتهای گونا گون قرار گیرد.

معجزات محمد صلی الله علیه وسلم و معجزه موسی علیه السلام:

از معجزات محمد (صلی الله علیه و سلم) آنچه بحیث مهم ترین معجزهء نزد علماء ثابت است آنست که همین قرآن کریم بحیث معجزه قوی و قبول شدنی است که خداوند کریم بآیة: «**وان کنتم فی ریب مما نزلنا علی عبدنا فأتو بسورة من مثله وادعوا شهداء کم من دون الله ان کنتم صادقین**- اگر شما در شکید، در آنچه

ما بر بنده خویش نازل کردیم باید سورة را بیاورید مثل قرآن و همه ء معاونین خویشرا که غیر خدا اند درین کار دعوت کنید اگر راست گویان میباشید» این اعجاز اعجازیست که خداوند کریم اعجاز آنرا توضیح میدهد.

می آنیم در قسمت دیگر معجزات؛ که در آن جمله پاشیدن ریگ بر چشم کفار در روز جنگ بدر هم از معجزاتی حساب میشود که خداوند کریم از آن در قرآنکریم بفرمایش «ومارمیت اذ رمیت ولکن الله رمی - *تو نزدی حقیقهٔ وقتیکه زدی ریگ را صورتاً اما خداوند ریگ را زد.*»[1].گرچه زدن ریگ از طرف رسول خدا نفی شده ولی این اعجاز است که مشتِ ریگی را می گیرد (وشاهت الوجوه) گویان آنرا سوی کفار می اندازد و آن مشت ریگ میرود و به چمشان آنها اصابت میکند. اگر گفته شود که خداوند کریم از محمد(صلی االله علیه و سلم) نفی کرده و چگونه میتوان آنرا بحیث معجزه آنها قبول کرد در جواب باید گفت:

خداوند کریم معجزه بودن و عمل رسو لخدا را نفی نکرده بلکه چنین گفته که هر کاریکه کردم من کردم نه تو. باین حساب همه معجزات را خداوند بمیان آورده و پیامبر در خلق آن هیچگاه مستقل نبوده است. عصای موسی و یدبیضا و معجزات حضرت عیسی همه و همه را خدا آورده اگر خداوند کریم بفرماید که عصا را من اژدها ساختم نه توای موسی، این گفتار بجاست و این فرمایش هیچگاه معجزه بودن عصا را نفی نمیکند. تمام معجزات را خدا آورده و اگر همه را بخود نسبت دهد و از پیامبران نفی کند کاملاً جا دارد. با این تفصیل، انداختن ریگ در جنگ بدر بدست محمد(صلی الله علیه و سلم) بطرف کفار معجزه است و فرمایش الهی که گفته: (وما رمیت اذ رمیت ولکن الله رمی.) بجای آنکه فکر شودکه معجزه بودن را نفی میکند بالعکس این، اعجاز را ثابت میسازد. همه مفسرین این نفی واثبات را چنین توجیه می کنند که: تو نه انداختی حقیقهً وقتیکه انداختی ریگ را شکلاً اما خدا انداخت. تمام معجزات را میتوان همین طور گفت که صورتاً زاده دست پیامبر و در حقیقت عامل اصلی آن خدا است. دیگر معجزه حضرت محمد(صلی الله علیه و سلم) شق القمر است که آنرا یك

(۱) الانفال: ۱۷.

عده علماء رد میکنند. با بیان این مقدمه باید گفت:

آنچه را مولانا در بیان معجزات محمد(صلی الله علیه سلم) قصه های: فریاد رسی عرب و رفع تشنگی انها و پر شدن مشك، غلام سیاه پوست و سفید شدن آن غلام، ادای شهادت طفل دو ماه یك زن کافره بحقانیت محمد رسول الله صلی الله علیه وسلم تذکر داده مورد اتفاق علماء محقق نیست و با این هم نمی توان آن را بکلی رد کرد.

آنچه را علماء درین قرون اخیر پیرامون اعجاز دین اسلام بیان می کنند همانا عمومیت و کثرت پیروان آن است، با نظر داشت اینکه این دین با تمام احکام، او امرو نواهی، قوانین اقتصادی و فارمولهای اجتماعی در هر عصر قابل قبول و تطبیق میباشد و نه تنها محققین اسلام بلکه شرق شناسان غربی و چیز نویسان جهان به جامع بودن این دین اعتراف دارند و هر کسیکه از تعصب دور است گرچه پیرو دیگر مسلك باشد این آئین را جامع می داند. این دین اگر در آغاز، بلاغت خویش را در قرآن وانمود کرد و آیت (وان کنتم فی ریب ... الآیة) را بطور تعجیز ذکر کرد آن وقت در برابر قرآن همان یکدسته عربی قرار داشتند که سرمایه معنوی آنها فصاحت و بلاغت و بیان اشعار بالا بلند بود لذا این اعجاز باهمان شکل محدود بیان گردید.

اگر در آن وقت تمام زیبائیهای اجتماعی، سیاسی و اقتصادی اسلام بروی عرب کشیده می شد اعجاز نبود زیرا که آن عرب دارای نظام اداری محدود بوده، از سیاست های عمیق در نظام اداری برخوردار تبودند و به آنچه می نازیدند باید آن شئ منکوب گردد، وگردید مشاهده می کنیم که روزی این اعجاز در ساحهءمحدود فصاحت بآیت: (وان کنتم فی ریب...) بیان می گردد ولی روز دیگر روزیکه اسلام اوج می گیرد و قدرتش بگوش حکمداران جهان میرسد آنوقت خطابش محدود نیست وباقوم محدود در ستیزه نیست. دیگر دین و آئینی است که میخواهد جهانرا سوی حقیقت بخواند. از یکطرف بنیان گذاری جهان شمولی به آیت: (وما ارسلناك كافة للناس) اعلام میشود و این محدودیت که اول فکر میشد و عرب گمان میکردند این مسلك می خواهد کبریائی ابوجهل و ابو لهب را بشکناند و بعد از آن کاری ندارد. آنفکر بفکر آئین بین المللی

مسلك جهانی و دین همگانی عوض میشود و در سالیکه مکه مکرمه فتح میشود این شکل روشن تر تبارز میکند و در حجة الوداع این صدای جهان شمول را آیة: «اليوم اكملت لكم دينكم و اتممت عليكم نعمتي و رضيت لكم الاسلام ديناً- *امروز دین شما را کامل کردم و نعمت خود را بر شما تمام کردم و دین اسلام بحیث دین مورد رضای من قرار گرفته*»[1]، خوب تر شرح میدهد و این آئین دعوت خود را تا دروازه اروپا و از شرق تا چین میرساند.

این خودش اعجازاست، خودش زیبائی و علامت به صدق و حقانیت است. در پهلوی آن همه قصه های دال بر معجزات محمد(صلی الله علیه و سلم) را از زبان مولانا و دیگران قبول داریم ولی آوردن سند از ضروریات عملی شمرده میشود.

در قسمت معجزات موسی علی نبینا و علیه الصلاة و السلام همهء آنچه منصوص است مورد تائید می باشد ولی نمی دانم این قصهء مرغ و خروس و شخصیکه زبان حیوانات را بدعای موسی علیه السلام آموخت متکی بکدام سند قومی میباشد.

موسی علیه السلام چندین اعجاز بالاتر را دارد که قرآنکریم همه را یکایك بیانکرده ولی قران از بیان این معجزه که در مثنوی ذکر شده خاموش است. با این هم نمی توان فرمایش مولانا را رد کرد کلاو حاشا! بلکه آنرا باید در مرتبه پایانتر از معجزات منصوص موسی(علیه السلام) قرار داد وظنی گفت نه یقینی و به عین شکل معجزات محمد(صلی الله علیه و سلم) را که منصوص نمی باشند به همین پایه ظنی حساب میکنیم.

ملحق پنجم

توضیح نفی واثبات در (وما رميت اذ رميت ولكن الله رمى):

چون بحث در بیان معجزات است بجاست اگر نظر مولانا را درین مورد که نفی واثبات هر دو بمیان آمده بیان کنیم. ما قبلاً تأویل مفسرین را درینمورد گفتیم وجهت

(۱) المائدة: ۳.

نفی و اثبات را تغییر دادیم و گفتیم: (وما رمیت حقیقة اذ رمیت صورة)، اکنون بسراغ مولانا رویم که او چه فرموده است اینست گفتار او:

نفی آن یك چیز و اثباتش رواست		چون جهت شد مختلف نسبت دو تاست
ما رمیت اذ رمیت از نسبت است		نفی اثبات ست هر دو مثبت است
آن تو افگندی که بر دست تو بود		تو نیفگندی که قوت حق نمود
روز آدم زاده را حدی بود		مشت خاك اشکست لشکر کی شود
مشت مشت تست افگندن زماست		زین دو نسبت نفی و اثباتش رواست
یعرفون الانبیاء اضداد هم		مثل مالا یشتبه اولادهم
همچو فرزندان خود دانند شان		منکران با صد دلیل و صد نشان
لیك از رشك و حسد پنهان کنند		خویشتن را بر ندانم می زنند

مولانا برای جمع نفی و اثبات مثال دیگر می آورد و فرمایش قرآن را یاد میکند که درباره، بعضی از اهل کتاب فرموده و گفته است: بعضی منکرین از اهل کتاب، رسول خدا را طوری می شناسند که پسران خود را می شناسند. زیرا کسانیکه صفات محمد(صلی الله علیه و سلم) را در تورات دیده اند خوب یقین دارند که این رسول رسول بر حق است. هنگامی که این آیت نازل شد: (یعرفونه کما یعرفون ابناء هم) یکی از اهل کتاب بنام عبدالله بن سلام که مسلمان شده بود گفت:

قسم بخداست که من حینیکه رسول خدا را دیدم نسبت به شناختن پسر خویش اورا خوب تر شناختم زیرا که در نسبت پسرم بمن احتمال خیلی ضعیف جنبه منفی درمیان است ولی همینکه رسول خدا را دیدم در آن هیچ شك نکردم.

با این تفصیل اگر مقصود مولانا ازین کلام که:

منکران با صد دلیل و صد نشان رسول خدا را می شناسند. اما همه منکران می باشند. این کلام مولانا قابل قبول نیست زیرا که همه منکرین باین حالت قرار ندارند که رسول خدا(صلی الله علیه و سلم) را چون پسران خود بشناسند زیرا که این معرفت

مخصوص بعضی اهل کتاب است بدلیل آیة: (الذین آتیناهم الکتاب یعرفونه کما یعرفون أبنائهم)[1]

واگر مقصود مولانا همان یك عده مخصوص باشد، درینجا کلام مولانا درست و مطابق قرآن است. فرمایش مولوی پیرامون توجیه (ما رمیت...) عین توجیه مفسرین نیست ولی بان نزدیك گفته میشود زیرا که توجیه مفسرین به عبارات: حقیقة وصورة آمده که در کلام مولوی دیده نمی شود اما اختلاف جهت با توجیه مفسرین در معنی خیلی نزدیك است.

ملحق ششم

قدم وحدوث عالم و بحث مؤحد و ملحد:

مولآنا از مؤحد و قائل به خداوند کریم به سنی و از منکر و ملحد بنام فلسفی یاد می نماید و قصه ای را یاد می کند که این دو باهم نزاع کردند و در نتیجه مؤحد فیروز گردید.

فانی ست این چرخ و حقش وارث ست

دی یکی می گفت عالم حادث ست　　حادثی ابر چون داند غیوث

فلسفی گفتا که چون دانی حدوث　　توچه میدانی حدوث آفتاب

ذره، خود نیستی از انقلاب　　کی بداند آخر و بدو زمین

کرمکی کاندر حدث باشد دفین

فلسفی به این اصرار دارد که انچه را از حدوث عالم شنیده این تقلید پدر آن است که ثم فثم تا به تو رسیده و توروی حماقت آن را مورد پسند خویش قرار داده ای.

فلسفی منکر و ملحد چنین استدلال میکند که انسان میان جهان کرمکی بیش نیست، آن هم بحدی کوچك و مدفون در حدث (کود) که نمی تواند چیزی را تشخیص

(۱) البقرة: ١٤٦.

کند. اگر بر حادث بودن جهان واینکه وقتی بود که این جهان وجود نداشت پس بمیان آمد و آنرا کسبی و ذاتی پیدا کرد دلیل داری، آنرا بیان کن! در غیر آن یاد کردن چنین مطالب آن هم به تقلید از آباء و اجداد صحت ندارد.

این مشاجره دوام کرد کسیکه حدوث جهانرا مورد پسند و استدلال خویش قرار داده ازین راه بوجود خداوند دلیل می آورد ومی گفت که جهان حادث باید محدث و افریدگاری داشته باشد. او بانی همین جهان پهناور است. آن منکر میگفت: جهان قدیم ضرورت بوجود خالق و بانی و پیدا کننده ء ندارد. منکر اصرار می ورزد و برهان روشن تر ودلیل واضح می خواهد و مؤحد می گوید که اگر دقیق شوی حجت و برهان در داخل وجود ما قرار دارد. تو هلال را نمی بینی زیرا که چشمت ضعیف است ولی من می بینم و نباید از دیدن من بخشم آئی. مؤحد در این میان چنین می افزاید:

گفت یا را درد رونـم حجتی ست　　　بر حـدوث آسـمانم آیتـی ست

این دلیل که احساس آنرا از باطن خویش می نمایم قوی ترین حجت میباشد. ملحد قبول نمی کند و میگوید آنچه را تو بحیث حجت یاد میکنی نزد مردم کدام آیت و نشانه برای اثبات قول تو شده نمی تواند. مؤحد میگوید: که ای ملحد! تو قلب ناپاك میباشی پاك و ناپاك قلب و غیر قلب را آتش فرق میکند. من حاضرم بآتش روم اگر من بحق بودم بسان نقد پاك نخواهم سوخت و اگر بباطل حرف میزنم و تو بحق میباشی تو نجات می یابی و من خاکستر می گردم. وقت این امتحان تعین گردید و به همه اطلاع داده شد که پایانکار معلوم میگردد و عام و خاص میدانند که حق بکدام طرف میباشد. آتش افروخته شدو هر دو روانه آتش شدند. ملحد فوراً سوخت و خاکستر شد و مؤحد خدا پرست از آتش بسلامت برون آمد و تازه تر بود.

فلسفی را سوخت خاکستر شد او　　　متقی را ساخت تازه تـر شـد او

این تفاوت ها در جهان است تا حق از باطل جدا گردد و نشان حق تا قیامت باقیست: کسانیکه از قصهء حضرت سیدنا ابراهیم علی نبینا و علیه الصلاة والسلام اطلاع دارند که اُو به آتش نسوخت و آتش برایش چون گلستان گردید این قصهء مؤحد

و ملحد را باور می کنند و خوب می دانند که اگر کسی در راه عقیده و ایمان در راه اثبات توحید بآتش افگنده شود آتش حق ندارد اورا بسوزاند. درین مورد بجاست اگر قصهء ابراهیم علیهٔ السلام را از زبان مولانا بشنویم که هنگام بودنش در آتش پیشنهاد معاونت حضرت جبرئیل علیه السلام را رد کرد و گفت:

گفت ابراهیم نی رواز میان واسطه زحمت بود بعد العیان

و ابراهیم علیه السلام چنین پاسخ داد که اگر تو کومکی بکنی بحیث واسطه خواهی بود ولی من حق را واضح دیده ام و نزد من عیان است و برای من بحیث بیننده عیان اسباب زحمت فراهم میگردد اگر واسطه را درمیان آرم. مولانا چنین تبصره میکند که: بلا چون اب نیل است که برای سعیدان آب گوارا و برای شقیان خون گردیده و این در حالی بود که قوم قبطی باثر بغاوت فرعون به موسی علیه السلام ایمان نیاوردند و او دعا کرد و آب نیل در حق کفار خونگردید و برای مؤمنین و موسی علیه السلام آب گوارا بود.

قصهء دیگری ازین بدبختی کفار منکرین موسی علیه السلام ثبت تاریخ شده و این است که از خون شدن آب در حق کفار همه دلتنگ شدند یکی از آنها به پیروان موسی علیه السلام گفت: من نهایت تشنه ام و به آب ضرورت دارم چون اب در حق ما خون میشود از همانجاییکه تو مینوشی من نیز مینوشم تا باشد که آب بحال خود باقی بماند. چنین کردند عین آبیکه در جام قرار داشت وقسمتی از آنرا مؤمن نوشیده بود همینکه کافر آنرا نزدیك دهن خود کرد خون گشت: کافر چنین پیشنهاد کرد: دریك وقت تو از یکطرف جام بنوش ومن از جانب دیگر آن مینوشم تا باشد که آب بگلویم بریزد چنین کردند ولی بحال کافر هیچ مفید نشد زیرا که در یك وقت، دهن مؤمن به یکطرف جام بود آب می نوشید و در عین وقت بطرف دیگر کافر خون می نوشید. قبطی کافر ازین وضع خیلی دلتنگ میشود و برای سبطی مؤمن و موحد میگوید:

من ازین وضع نهایت پریشانی دارم اگر دعا کنی که مرا خداوند سوی ایمان هدایت کند و ازین وضع نجاتم دهد سبطی مؤمن چنین دعا میکند:

خداوند! تو دانای اسرار میباشی، سبطی و قبطی همه بنده تواند. اگر دعا است

هم از تست زیرا که میل دعا را تو می آفرینی و اگر اجابت است آنهم از طرف ذات بی نیاز تو میباشد. او درین دعا بود که ناگاه طشت از سربام افتید و او بی هوش گردید همینکه به هوش آمد قبطی نعره زد که شتاب کن و ایمانرا بمن تعلیم نما تا از قبول ایمان زنار را ببرم. این دوستی تو درمن اثر کرد الحمد لله که عاقبت دست مرا گرفت و از بدبختی نجاتم داد:

باز آمد او بهوش اندر دعا　　　لیس للانسان الاما سعی

در دعا بود او که ناگه نعره ای　　　از دل قبطی بجست وغره ای

که هلا بشتاب و ایمان عرضه کن　　　تا ببرم زود زنار کهن

قبطی از دوستی با سبطی خیلی خوش است و این دوستی را چون کیمیا میداند و میگوید این صحبت های تو کیمیائی بود و مرا سوی هدایت رهنمائی کرد و تو چون شاخی از نخل خلد که به گرفتن آنشاخ سوی خلد رهبری شدم. مراسیل برده بود و نمی دانستم چه کنم اکنون که ایمان آورده ام دیگر آن اضطراب، آن تشنگی و آن بدبختی درمیان نیست. من به پذیرفتن ایمان شربتی نوشیده ام که روز حشر کافیست و تشنه نخواهم شد.

ازین قصه فرمایش مولانا میتوان اهمیت و پیدا کردن همراز و رفیق مهربانرا درك کرد و نیز میتوان عکس آنرا مورد دقت قرار داد زیرا که به همان اندازه مفید بودن دوست راستکار، وجود دوست بدکار مایهء شرو گمرهی حساب میشود.

ملحق هفتم

در عطای حق تعالی قابلیت شرط نیست بلکه شرط قابلیت عطای خدا است:

یکی از موضوعاتیکه علماء کلام و دیگر دانشمندان دران باره توضیحاتی داده اند و هر یك کوشیده تا دلائل خویشرا قوی معرفی کند موضوع قابلیت است. عدهء میگویند که عطای الهی در محلی می آید که آن محل، انفعال داشته باشد و اثر را بپذیرد زیرا که اگر قبول اثر درمیان نباشد هر اندازه تاثیریکه درمیان آید عبث است و

بسان زراعت در زمین شوره زار است که هر قدر سعی کنی تا خاك زمین را تبدیل نکنی نمی توانی از آن در زراعت سودی بری.

مولانا جلال الدین را عقیده برانست که این استعداد قبلی و این انفعال و قبول اثر در عطای خدا هیچ ضرور نیست زیرا که عطای حق قدیم است و قابلیت حادث و به پیدا شدن قابل و قبول کننده اثر این قابلیت بمیان می آید. عطا صفت خدا و قابلیت صفت بندگان میباشد. کسانیکه مورد عطای الهی میشوند همه مخلوقند و اگر عطای الهی را که صفت خدا است بر قابلیت مخلوق موقوف بدانیم یك صفت قدیم الهی را معطل گذاشته ایم تا کسانی پیدا گردد که این صفت را بپذیرند. اینست فرمایش مولانا:

چاره، آندل عطای مبدلیست داد اورا قابلیت شرط نیست
بلکه شرط قابلیت داد اوست داد لب و قابلیت هست پوست
اینکه موسی را عصا ثعبان شده همچو خورشیدی کفش رخشان شده
صد هزاران معجزات انبیا کان نگنجد در ضمیر و عقل ما

مولانا این مطلب را چنین دنبال میکند که اگر قابلیت شرط باشد باید در تمام موجودات در خروج از عدم به ساحه، وجود این قابلیت را اعتبار دهیم در حالیکه معدوم را نمی توان قابل گفت. معدوم قبل از خروج بوجود کجا قابلیت دارد؟ درین مورد باید گفت: کسانیکه قابلیت را شرط میدانند در قسمت دلیل اول مولانا که عطای الهی صفت خداوند است و اگر در عطای خود قابلیت را شرط گذاریم یکی از صفات خداوند که قدیم است به حادث موقوف میشود و این صحت ندارد چنین جواب میگویند: اگر قابلیت و استعداد محل را و انفعال قبول اثر را در عطای الهی ضرور بدانیم کدام اشکالی درمیان نمی آید، باین معنی که عطای الهی بحیث صفت خداوند کریم دو حالت دارد: یکی حالت عدم مراعات معطی علیهم و کسانیکه بر آنها عطا تعلق میگیرد، دیگر تعلق این صفت است. بصورت مثال: خداوند کریم رازق است در ازل، ولی تعلق این صفت به مخلوق وقتی صورت میگیرد که مخلوق درمیان باشد، مرزوق علیهم وجود نداشتند ولی خداوند متصف به همین صفت بود، و همینکه مرزوق

علیهم پیدا شد این صفت تعلق گرفت. لذا اصل صفت الهی قدیم و تعلق آن حادث است. عین حالت را در صفت عطا ملاحظه می کنیم. معطی بحیث یکی از اسماء الهی در قدیم بود، این صفت قدیم است ولی در آن وقت که قدیمش می نامیم معطی علیهم و کسانیکه بر آنها عطا میشود وجود نداشتند و همینکه آنها پیدا شدند صفت عطاء تعلق بآنها گرفت و این تعلق حادث است زیرا که متعلق (باسم مفعول) حادث است لذا اگر در عطاء خداوند کریم قابلیت را شرط بدانیم همین تعلق صفت عطا موقوف به محلی میگردد که باید قابل باشد و باین اساس قدیم بحادث توقف نمی کند بلکه حادث بحادث تعلق میگیرد و موقوف بوجود قابل میگردد.

درباره دلیل دوم که میگوید اگر قابلیت شرط میبود هیچ معدوم باید هست نمیگردید:

قابلی گر شرط فعل حق بدی　　　هیچ معدومی بهستی نامدی

باید گفت این قیاس مع الفارق است زیرا که عطاء الهی بر کسیکه محل عطاء میگردد ایجاد یك صفترا در موجودی سبب میگردد که قبلاً موجود بود. شیخ یا مرید موجود میباشد و حق تعالی ولایت یا دیگر عطای خود را بر آنها فیضان مینماید. اما در ایجاد از کتم عدم در آنجا صفت عطا بمیان نمی آید وصفت عطا مؤثر نیست بلکه صفت دیگر خداوند کریم بآن تعلق می گیرد و عبارت است از ایجاد. بعباره، واضح تر: همینکه معدوم از نیست هست میشود ما نمی گوئیم خداوند برایش وجود را عطا کرد بلکه تعبیر دقیق آنچنین است که باید گفته شود:

خداوند اورا پیدا کرد، موجود کرد، و از نیست به هست آورد. چه عطای خدا ایجاب آنرا میکند که قبلاً چیزی باشد تا بان شئ عطائی صورت گیرد، ولی ایجاد مسبوق بوجود شئ نیست. انشاء است، از نو پیدا کردن است و در آن بحث قابلیت و عدم قابلیت جا ندارد. از نیست هست میشود نه آنکه یك شئ موجود از یك حالت بحالت دیگری میرود و صفت جدید را میپذیرد.

ملحق هشتم

مجنون پنداشتن مولانا:

مولانا جلال الدین هنگام تالیف مثنوی خود را مجنون می داند و می گوید که این جنون همه نظم و قافیه مرا خراب کرده است ولی با این همه درهمین حال بسی موضوعات عملی را تحلیل می کند.

مولانا پس از رفتن بحال و بظاهر ترک کردن مدرسه گاهی چنین شده که از فرط وجد و جذبه از خود رفته کلمات جنون آمیز گفته و خود را مجنون حساب کرده است. اینك یکی از اشعار عربی اورا درین مورد تذکر می دهیم:

کیف یاتی النظم لی و القافیة	بعد ما ضاعت أصول العافیة

ما جنون واحدلی فی الشجون	بل جنون فی جنون فی جنون

ذاب جسمی من اشارات الکنی	منذعانیت الفناء فی البقاء

او از جنون شکایت دارد و میگوید همینکه اساس عافیت نزدم ضائع و مختل است چگونه خواهم توانست نظم و قافیه خود را مرتب گردانم. او میگوید در شجون[1] یك دیوانگی ندارم بل دیوانگی در دیوانگی در دیوانگی است. از وقتیکه من چنین مشاهده کرده ام که بقاء در فناست از همان وقت جسم من ذوب شده و از اشارات و کنایات جسم خویش را در ذوب شدن مشاهده میکنم.

همین مولوی که از جنون خویش شکایتها دارد در همین حال و متصل این شکایت می خواهد موضوع بینش حقیقی را از بینش ظاهری فرق کند و درین میان این را شرح می کند که تن انسان چون اصطرلاب است که منجم توسط آن ارتفاع آفتاب و ساعت روز را معلوم میکند و اگر منجم کم دیده باشد باید اصطرلاب ساز و کسیکه آنرا تهیه میکند خوب دقت کند تا اصطرلاب نکو موافق به دید شخص آماده سازد. کسیکه از اصطرلاب دیده می نگرد جهان را باندازه دیدهء خویش فکرمیکند. ولی

۱- شجون: اندوه

عارفان راه دیگر دارند و دیده آنها توسط اصطرلاب ظاهری نیست آنها دیده حقیقی و واقعی دارند و ازین رو نگاه آنها بسان نگاه دیگران نیست.

قبل از بیان این مطلب و ذکر اصطرلاب چنین میگوید که کوه طور صدا میکرد و نمی دانست که چه میگوید و موسی علیه السلام گفتار کوه را خوب میدانست. کوه اگر میدانست خیلی اندك بود و بقدر خویش میدانست و در ان به همان اندازه که از لطف روح و تن وجود داشت فهمش نیز موازی بآن است. این گفتار مولانا در خلال قصه ای است که آنرا از ایاز نقل میکند و درین قصه میخواهد این را با ثبات رساند که انسان باید اصل خود را فراموش نکند. خداوند کریم چنین میفرماید: «فلینظر الانسان مم خلق - باید انسان نظر کند که از چه چیز پیدا شده است» و باید پیوسته نگاه خود را سوی اصل و منشأ خلقت داشته باشد زیرا که نظر به اصل خلقت و پیدا شدن از آب به انسان موقع نمی دهد تا کبر نماید و از عجب و غرور کار بگیرد.

خلاصه قصه ایاز محمود

آن ایاز از زیرکی انگیخته		پوستین و چارقی آویخته

میرود هر روز در حجره خلا		چارقت اینست منگر در علا

شاه را گفتند او را حجره ایست		اندر انجا زر و سیم و خمره ایست

ایاز که مورد لطف سلطان محمود غزنوی قرار گرفته بود حجره ای برای خویش تخصیص میدهد تا دران پوستین و چارقی را نگاه دارد که پیش از رسیدن بموقعیت قبول شدنی نزد محمود غزنوی ازان استفاده می کرد.

او غرض جلوگیری از کبر و غرور، این عمل را انجام میداد ولی دیگران چنین پنداشتند که رفتن ایاز دران خلوتگاه جهت آن است تا سیم و زر و خمره ای آماده دارد و ازان بروزهای دیگر استفاده کند. شاه از شنیدن این خبر در تعجب میشود که چه چیز درمیان است که آنرا ایاز از ما پنهان داشته و گاه گاهی بطرف آنمیرود.

پادشاه کسی را می گمارد تا برود ونیم شب دروازه حجره بکشاید و هرچه از سیم و زر در آنجا پنهان کرده شده ببرد. این ایاز چه میخواهد و چرا به این اندازه بخیل میباشد که سیم و زر را پنهان میکند. او گندم نمای جو فروش است زیرا که او زندگی

عشق را دریافته و باید جز بندگی کار دیگری نکند. کسان سلطان می روند و خوشحال میباشند ازینکه این کار زشت ایاز را برملا میسازند و هم بسی از اموال کافی را از لعل و عقیق ازان پناه گاه ایاز بدست خواهند آورد. گرچه سلطان محمود در اصل کدام بدگمانی بران نداشت ولی از روی امتحان و تهدید کسانیکه این گمان بد را براه انداخته بودند اجازه تلاشی حجره ایاز را داد. آنها رفتند و حجره را باز کردند، قفلیکه بر دروازه زده شده بود قفل مخصوص بود و از قفل های عادی حساب نمی گردید. این انتخاب قفل قیمتی نه ازان بود که در حجره سیم و زر قیمتی است و میخواست آنرا نگاه دارد بلکه غرض وی آن بود تا از عوام الناس این سر و این راز را نهفته دارد تا حتی الوسع دست کسی بران نرسد. حجره را با صد گونه حرص و هوس باز کردند و همینکه دیدند چارقی و پوستینی در آن آویزان است گفتند که این غرض روپوشی و بهانه گذاشته شده تا کسی باصل راز راه نیابد. دیدند که در حجره چیزی نیست. باین تفتیش و تلاشی قناعت نکردند شروع بکندن حجره کردند. هر طرف را بسان چاه عمیق حفر کردند. هیچ نیافتند. سوراخهای دیوارها را هم یك یك دیدند، هیچ نبود. آنها در حیرت شدند و شرمسار باز گشتند. سلطان از آنها پرسید که چه کردید؟ چرا بغل تان از زر و همیان تهی است؟ چرا چیزی را که به بودن آن یقین داشتید آورده نتوانستید؟

آنها در جواب شاه عذر آوردند و گفتند اگر در برابر این کار و این اتهام بی جا و بی مورد خون مارا بریزی بتو حلال است و اگر ما را مورد عفو قرار دهی این یك انعام و لطفیست که برای ما روا میداری. سلطان در جواب گفت:

من نخواهم کرد هست این از ایاز[1]

این کار من نیست کار ایاز است که در برابر این عمل وقیحانه شما چه میکند، این جنایت را در حق من نکردید بلکه در حق ایاز روا داشتید. گرچه من و ایاز در حقیقت یکیم ولی ظاهراً باهم دوریم. بربنده خاص شاه نباید چنین اتهامی بست. شاه میداند ولی حلم او مانع اجرای جزاء است. سلطان همه را سوی ایاز روانه کرد تا او که

(۱)گفت شه نی این نواز و این گداز من نخواهم کرد این هست از ایاز

صاحب مصلحت اصلی میباشد و آنچه رفته است در حق اوست، موضوع را بررسی کند سلطان به ایاز چنین گفت:

تواگرعفو را درپیش گیری بهتر است.ایاز گفت: من میدانم که همه عطای تست:

گفت من دانم عطای تست این		ورنه من آنچا رقم و آن پوستین

ایاز اصل خود را فراموش نکرده بود و خود را خوب می شناخت هر کسیکه خود را شناخت خدا را شناخت.

مولانا جلال الدین رومی درین جا این فرمایش را علاوه میکند که:

چارقت نطفه است و خونت پوستین		باقی ای خواجه عطای اوست این

سلطان برای ایاز میگوید که کسانیکه ترا به باد تهمت گرفته اند مستحق کشتن میباشند اما اگر عفو کنی بهتر خواهد بود. سلطان افزود که این کار را زود تر فیصله نما. ایاز پاسخ داد که شاها! تو چون آفتاب میباشی و هنگامیکه تو درمیان هستی ما هیچ نیستیم. من خویشتن را خوب می شناسم و غرض این شناخت دلق و پوستین را نگاه داشتم و اگر این دورانگاه نمی کردم مورد اشتباه این کسان قرار نمی گرفتم.

این قصه اگر واقعی باشد یا خیالی، اگر مستند باشد یا ضعیف الروایة آنچه را مولانا از آن گرفته و مورد استفاده قرار داده نگاه انسان باصل است تا مغروری را نابود کند. از همین جاست که قبل از اتمام قصه آیة: (فلینظر الانسان مم خلق) را درمیان میآورد و میخواهد اصل مقصود خویش را از ذکر قصه بیان کند و آن عبارت است از ضرورت نظر کردن باصل خلقت تا این نظر در باز داشت از انحراف های ناشی از غرور کارگر شود.

مولانا درین میان میخواهد بدگمانی را نکوهش کند و درین مورد چنین میفرماید:

بدگمان باشد همیشه زشت کار		نامـه، خود خواند اندر حق یار

آن خسان کاندر کژیها مانده اند　　انبیا را ساحر و کژ خوانده اند
وان امیران خسیس قلب ساز　　این گمان بردند بر حجره ایاز
کودفینه دارد و گنج اندران　　ز آینه خود منگر اندر دیگران
شاه میدانست خود پاکی او　　بهر ایشان کرد او آن جستجو

این نگاه به اصل طوریکه مانع غرور باشد یکی از آرزوهای اهل تصوف و اهل کلام و سائر علماء مذهبی میباشد لذا این مطلب را تصوف محض یا کلامی خالص گفته نمی توانیم زیرا که در اکثر علوم دینی بآن اشاره شده است.

ملحق نهم

عقل و نماز از نگاه مولانا:

مولنا عقل را جوهر میگوید و روزه و نماز را عرض میداند. مولانا از اصطلاح جوهر و عرض بار بار یاد کرده است که ما به این موضوع در اصل کتاب اشاره کردیم درین جا اینقدر می افزائیم که:

وی به عقل اهمیت میدهد و آن عقلی را مورد ستایش قرار میدهد که راه را سوی نکوئیها باز کند. باین حساب عقل کافر نزدش عقل مطلوب و عقلی نیست که نوری گرفته باشد و آن نور، صاحب عقل را سوی سعادت کشاند. خداوند کریم منکران حق و حقیقت و کفار را چون چار پایان دانسته است زیرا که اگر عقل مستنیری میداشتند به این بدبختی ها گرفتار نمی گردیدند. «اولئك كالانعام بل هم اضل...الآية- *آنها مانند چهار پایان اند بلکه گمراه ترند.*[1] این فرمایش مولانادرباره‌ء عقل و جوهر دانستن عقل و عرض دانستن روزه و نماز ضمن حکایت دو درویش صورت گرفته و تحت این عنوان قرار داده شده:

---

(۱) الاعراف: ۱۷۹.

در بیان آنکه لطفها در قهرها پنهان ست و قهرها در لطفها تا اهل معنی و تمیز از ظاهر بینان جدا و ممتاز شوند قوله تعالی: (لیبلوکم أیکم احسن عملا). اصل قصه را نمی خواهم درینجا تذکر دهم زیرا که در آن بیان خیال درویش درباره، حضرت حق تعالی و اثبات یمین و شمال برای حق تعالی است که از روحیه، علم کلام و قضایای عقیدوی خیلی بدور است و از طرف دیگر، آنچه را به شکل خیال از حق تعالی تذکر داده اند نمیشاید که در کتب علمی و تحقیقات کلامی گنجانیده شود. هر کس حق تعالی را به شکلی و طوری فکر میکند و یا در خواب می بیند و نمیتوان آنرا بحث یك موضوع قابل قبول نزد همه مورد بحث قرار داد.

مولانا پس از تذکر قصه و بیان خیال و تصور درویش، راجع به عقل، روزه و نماز چنین میگوید:

بس نکو گفت آن رسول خوش جواز　　ذره، عقلت به از صوم و نماز
ز آنکه عقلت جوهرست این دو عرض　　این دو در تکمیل آن شد مفترض
تا جلا باشد مر آن آئینه را　　که صفا زاید ز طاعت سینه را
لیك گر آئینه از بن فاسدست　　صیقل آنرا دیر باز آرد بدست

درین فرمایش مولانا مینگریم که در آن به چند موضوع اشاره شده است:

(الف) اینکه رسول خدا گفته یك ذرّه عقل بهتر از روزه و نماز است. این حدیث باین معنی و یا به شکل دیگر که این معنی را افاده میکند در کتب معتبره حدیث نیامده و درین باره در کتاب نیز بحث [illegible]. البته در حدیث شریف راجع به اهمیت عقل فرمایش هائی وجود دارد ولی اینکه رسول خدا (صلی الله علیه و سلم) گفته باشد: یك ذره عقل بهتر از روزه و نماز است کدام سندی درین باره درمیان نیست.

(ب) جوهر بودن عقل و عرض بودن روزه و نماز. این مطلب که بطور دلیل برای اثبات مقام عقل و بهتر بودن یك ذره آن نسبت به صوم و صلاة آورده شده با این روش قابل بحث است زیرا که کلمه «ز آنکه» در اول بیت دوم علت مطلب را بیان میکند که

در بیت اول آورده شده و با نظر داشت این ترتیب و این استدلال، حاصل کلام مولانا چنین میشود:

ذره عقل بهتر از روزه و نمازست زیرا که عقل جوهر و روزه و نماز عرض است.

روزه و نماز فرض شده. زیرا که عقل تکمیل شده هرگاه عقل کامل (مقصود از کمال عقل همان کمالیست که مدار تکلیف شرعی باشد) نباشد روزه و نماز فرض است و این خلاصهء مطلب ایجاب چند چیز را مینماید.

اول: آنکه عقل جوهر است و به این جوهر بودن عقل باید استدلال را تکمیل کنیم. درحالیکه از جوهر بودن عقل و عرض بودن افعال و اعمال تکلیفی، نه حدیث بحث کرده و نه دیگر کتب مذهبی. این اصطلاح جوهر و عرض و امثال آن در اصل اصطلاح فلسفی است که پس از ترجمهء فلسفه یونان از غیر عربی بعربی میان مسلمانان رائج گردیده است و عقل را جوهر مجرد گفته اند - و در برابر چنین جوهر غیر مرئی که عقلش می نامیم افعال و اعمال را چون روزه و نماز قرار دادن و حکم به تقابل میان این دو (یکطرف عقل و طرف دیگر نماز و روزه) حکمیست که نه کتب مذهبی آنرا کلاً میپذیرد و نه کتب فلسفی - یك جزء را فلسفه قبول دارد و میگوید که عقل جوهر است. و جزء دیگر را کتب مذهبی بحث کرده، اما نه گفته اندکه عرض میباشد.

دوم: از آغاز کلام مولانا که میفرماید: ذره عقل به از صوم و نماز باید حکم کرد که میان عقل و روزه و نماز از نظر وی تقابل است. این مقابل ازان مقابل بهتر است مثلاً می گوئیم روزه نسبت به شب یا طاعت نسبت به معصیت بهتر است. هرگاه چنین گفتیم و این دورا (عقل یك طرف و روزه و نماز دیگر طرف) در دو طرف قرار دادیم باید یکی را بدیگر موقوف ندانیم در حالیکه در بیت دوم که از: «زانکه» شروع میشود عقل را موقوف علیه روزه و نماز میداند و این دو را موقوف میداند که این حالت منافی تقابل است.

تقابل از نظر فلسفه چار نوع است: تضاد ، عدم بالملکة، تضایف، ایجاب و سلب و در وجه حصر چنین ذکر میکنند:

اگر دو مقابل در یك محل بطور بدلیت وارد شده میتوانستند اما جمع شده نمی توانستند و هر دو وجودی باشد اینرا تقابل تضاد گویند چون سواد وبیاض هر دو وجودی میباشند و هیچ یك عدمی نیست و بطور بدلیت در یك محل وارد میشوند زیرا که یك لباس و یا یك دیوار و یا امثال آنهم سیاهی را میپذیرد و هم سفیدی را ، اما نه در یك وقت بلکه بطور بدلیت یك وقت سیاه میباشد و وقت دیگر میتوان آنرا سفید کرد. تقابل عدم بالملکه آنتقابل را گویند که عدم بآن محلی نسبت شود که آنمحل صلاحیت ملکه را داشته باشد مثلاً کوری و بینائی که این دو باهم تقابل عدم بالملکة دارند زیرا که کوری عبارت است از نبودن بینائی در کسیکه صلاحیت بینائی را داشته باشد، آدم کور را کور میگوئیم زیرا که آدم است و از جهت آدم بودن صلاحت بینائی را دارد ولی بینا نیست، اما دیوار را کور گفته نمی توانیم زیرا که محل دیوار صلاحیت بینائی را ندارد.

تقابل تضایف آنرا گویند که دو چیز باهم مقابل و تصور یکی، تصور دیگر را ایجاب کند چون ابوة و بنوت (پدری و پسری) باهم مقابلند ولی تصور پدر بودن، تصور پسر بودن را ایجاب میکند و بالعکس از پسر بودن پدر بودن را.

تقابل ایجاب و سلب آنست که در یکی ثبوت و دیگر سلب باشد چون انسان ولا انسان. عده، از علماء برای این تفصیل تقابل، وجه حصر دیگری را ذکر کرده اند تا در ذهن خوب تر جاگیرد و چنین میگویند:

دو مقابل هر دو وجودی میباشند یا یکی وجودی و دیگرش عدمی، عده ای یکی از فارمول هست میباشد و دیگری در ردیف نیست قرار دارد. اگر هر دو وجودی باشد باز می بینیم که یکی بدیگر توقف دارد یا خیر؟ اگر هر دو وجودی باشد و یکی بدیگر موقوف باشد آنرا تقابل تضایف گویند چون ابوة بنوت (پدری و پسری) و گر هر دو

وجودی باشد ولی یکی بدیگر توقف نداشته باشد آنرا تقابل تضاد میدانند چون سواد و بیاض (سیاهی و سفیدی). اگر دو مقابل طوری باشد که یکی عدمی و دیگرش وجودی باشد باز می بینیم اگر محل عدمی صالح برای قبول وجودی بوداین را تقابل عدم یا ملکه نامند چون کوری و بینائی، کوری عدمی است زیرا که کوری عبارت است از نبودن بینائی، ومحل کوری صالح برای قبول وجودی است، محل کوری انسان است و انسان من حیث انسان صالح برای قبول بینائی میباشد.

اگرمحل عدمی صلاحیت قبول وجودی را نداشته این تقابل را تقابل ایجاد و سلب گویند چون انسان ولا انسان که محل لا انسان صلاحیت قبول انسان شدن را ندارد.

با نظر داشت این تفصیل در تقابل باید گفت:

تقابل عقل با روزه و نماز را اگر از قبیل تقابل جوهر با عرض بدانیم. جوهر را حکماء چنین تعریف کرده اند: اذا وجد فی الخارج لکان لافی موضع - جوهر آنست هرگاه در خارج موجود شود در یك موضوع تابع وحال وصفت نمی باشد و عرض را چنین: اذا وجد فی الخارج لکان فی موضع- هرگاه در خارج موجود شود در موضع میباشد و بدون موضع و محل پیدا شده نمیتواند. بصورت مثال:

دیوار جوهر است زیرا که در موضع نیست و در وجود تابع چیزی دگر نیست و سیاهی و دیگر انواع رنگ دیوار عرض است زیرا که بدون موضع بوده نمیتواند موضع رنگ دیوار خود دیوار است اگر دیوار نباشد رنگ دیوار وجود مستقل ندارد.

با این تعریف جوهر و عرض باهم مقابل میباشند و تقابل آنها تقابل ایجاب و سلب است زیرا در تعریف یکی لافی موضع آمده و در تعریف دیگر فی موضع. لا فی موضع و فی موضع باهم تقابل ایجاب و سلب دارند، و نیز تعریفی که برای تقابل ایجاب و سلب یاد کردیم درینجا صدق میکند زیرا که محل سلبی صلاحیت ایجاب را ندارد. چیزیکه عرض است فی موضع است هیچگاه جوهر شده نمیتواند.

سوم. با قبول جوهر بودن عقل وعرض بودن اعمال تکلیفی وقبول تقابل میان جوهر و عرض آنهم تقابل ایجاب وسلب چگونه حکم کرده می توانیم که تکمیل روزه ونماز که عرض گفته شده به وجود عقل که جوهر خوانده شده موقوف است زیرا تقابل ایجاب وسلب هیچگاه یکطرف تقابل در وجود خویش بطرف دیگر توقف ندارد اگر بفرض محال این تقابل را تقابل تضایف بدانیم تا راهی پیدا شود که یکی بدیگر موقوف گردد، چون پدر بودن وپسر بودن که یکی بدیگر توقف دارد وبگوئیم هم تقابل درمیان است وهم توقف. روزه ونماز هم عرض میباشد در مقابل عقل هم جوهر وهم موقوف به عقل میباشد تا عقل نباشد روزه ونماز نیست.

این فرضیه را بدو دلیل رد باید کرد اول آنکه تعریف جوهر وعرض بر دو عبارت یکی ایجابی دیگرش سلبی، احتمال تضایف را از میان میبرد. دوم آنکه درتقابل تضایف تصور یکی از دو مقابل دیگرش را بذهن میآورد. هرگاه زید را پدر بگوئیم فوراً این تصور درمیان میآید که او پسری دارد واین زید پدر همان پسر شده است. اگر زید پسر نداشته باشد او را پدرگفته نمی توانیم ویا نظر داشت این مقدمه باید گفت:

که روزه ونماز هیچگاه مقابل عقل وبحیث مضامین عقل قرار نمیگیرد. هیچگاه گفته نمی توانیم که میان این دو تقابل تضایف است زیراکه روزه ونماز را تصور میکنیم وهیچ وقت تصور عقل در ذهن خطور نمیکند وبالعکس به تصور عقل نمی توان فوراً در پهلوی آن تصور روزه ونماز و دیگر تکالیف شرعی را قرار داد.

با این فهم باید گفت که استفاده از اصطلاح جوهر وعرض درین مورد از نگاه فلسفی خالی از اشکال نیست. فرمایش مولانا اینقدر توجیه پذیر است که بگوئیم: مقصود مولانا از جوهر اصل واز عرض فرع است و همینکه میگوید عقل جوهر است با این معنی میباشد که عقل اصل است وهمینکه روزه ونمازرا عرض میداند باین معنی نیست که روزه ونماز افعال واعمال اند وافعال همه اعراض میباشند بلکه منظور از عرض فرع است. روزه ونماز عرض است، فرع است و تابع وجود عقل است، عقل اصل است زیرا که موقوف علیه است اعمال فرع است زیرا که موقوف است. این توجیه را نیز یك توجیه کامل حساب کرده نمی توانیم زیرا که نماز را اگر فرع بگوئیم باید بدون

عقل تحقق نیابد در حالیکه در تحقق و موجود شدن نماز و روزه عقل ضرورت ندارد بلکه صحت وصحیح پنداشتن نمازو روزه عقل ضرور است، اگر مجنون نماز میگذارد نماز ... د ولی شرعاً نمی توان آنرا نماز صحیح گفت و بعبارت دیگر صحت روزه و نماز موقوف بعقل است نه اصل روزه ونماز مولانا از تکمیل حرف زده آنهم دلیل برآنست که تکمیل نماز وکامل شمردن وصحیح شمردن آن بعقل توقف دارد لذا این توجیه که عقل را جوهر بمعنی اصل وروزه ونماز را عرض بمعنی فرع بدانیم توجیه تقریبی است نه تحقیقی.

چهارم: در توجیه این کلام مولانا که فرموده اند: «ذره از عقلت به از صوم ونماز» و آنرا از فرمایشات رسول خدا صلی الله علیه وسلم میداند: مشکل دیگری نیز ظهور میکند واینست که عقل من حیث العقل و به تنهایی یك ذره آن (گرچه اصطلاح ذره در امور معنوی و غیر محسوس کاملاً صحت ندارد اما توجیه پذیر است زیرا که به معنی اندازه من وجه اراده شده میتواند) نسبت به روزه و نماز به تنهایی و مستقل بهتر است اینجا باید پرسیده شود که در چه چیز بهتر است این دو باهم متجانس نیستند تا بگویی این خوب این خراب است قلم از قلم دیگر کرده خوب است قلم نسبت به کاغذ خوب است زیرا که گرچه در نوع یکی نمی باشند و لی هر دو در محسوسات داخل است کتاب از لباس کرده خوب است و دانش علما نسبت به دانش غیر علما خوب است عقل نسبت به روزه و نماز خوب است در چه چیزخوب است و معیاریکه این هردو مقابل را جمع کند چیست ؟ ازطرف دیگر عقل مطلقاً خوب نیست آن عقل خوب است که روزه و نماز داشته باشد و عاقل را سوی روزه و نماز بکشاند نه مطلق عقل و از طرف دیگر آن روزه ونما ز خوب است که به اساس عقل ادا شده باشد کسیکه عقل افلاطونی دارد ولی پابند احکام شریعت نیست ما هیچگاه نمیتوانیم بگوییم عقل او خوب است لذا از نگاه شریعت عقل بدون عمل مردود است و عمل بدون عقل صحت ندارد .

پنجم : به بودن عقل از روزه و نماز ایجاب آنرا میکند تا میان این دو علاقه تکمیل نباشد این کتاب را نسبت به آن کتاب بهتر میدانیم در حالیکه یکی مکمل دیگر نباشد هر گاه دوکتاب بدست ماقرار دارد و یکی مکمل دیگر است هیچگاه یکی

را به از دیگر نمیدانیم زیرا که به بودن و افضل بودن یکی از دیگر ایجاب آنرا میکند که مفضل ومفضل علیه هردو موجود باشند و وجود مستقل داشته باشند همینکه نماز را بدون عقل صحیح نمیدانیم وجود صحیح ووجود اصلی بدون عقل پیدا نکرده و موقوف به عقل شد لذا بوجود آمد ن مفضل علیه که روزه ونماز است موقوف به مفضل است که عقل است و این شکل را تفضیل میگویند و خوب و خراب نمیگویند این بود تفصیل پیرامون فرمایش مولانا. ناگفته نباید گذاشت که چون اصطلاح جوهر و عرض در چند موضع از مؤلفات مولانا قرار دارد ماضرورت داشتیم تا این اصطلاح را از نگاه ریشه توضیح دهیم اگر اندکی بطوالت انجامید از موضوع دور نرفته ایم و سعی کردیم تا حسب ایجاب طبیعت بحث این تفصیل را درمیان آریم.

ملحق دهم:
جوهر و عرض از نگاه مولانا:

مولانا جلال الدین درجای دیگری جوهر و عرض را موافق به فلاسفه تعریف کرده است: آنچه را قبلاً تذکر دادیم و درآن ضمن تحقیق قول مولانا انواع تقابل را شرح دادیم در دفتر پنجم مثنوی قرار دارد ودر دفتر چهارم راجع به جوهر و عرض چنین گفته است:

جوهر آن باشد که قائم با خود است آن عرض باشد که فرع او شدست

این تعریف مطابق روایتی میباشد که از حکما نقل کرده و این تعریف را درموضوع بحث پیرامون عقل در نظر نگرفته است. مانمیخواهیم تحقیق قبلی را درینجا تکرار کنیم اینقدر باید تذکر دهیم که مولانا این بار جوهر و عرض را درجایی یاد میکند که مقصود خود شناسی و نظر به حقیقت خود است در ین جا به همان آیه قرآنی اشاره میکند که فرموده است «وفی انفسکم افلا تبصرون-در نفسهای خود آیا فکر نمیکنید.» این مطلب تحت این عنوان قرار گرفته که: (تهدید فرستادن سلیمان علیه السلام پیش بلقیس که اصرار مېندیش بر شرك و تأخیر مکن درهجرت بهر ایمان) دربیان این قصه چنین آورده شده که سلیمان علیه السلام برای بلقیس چنین پیام فرستاد که سوی ایمان بیا زیرا که جمله ذرات زمین و آسمان هنگام امتحان لشکر حق

میباشند باد با قوم عاد چه کرد؟ آب درطوفان نوح علیه السلام چه کرد؟ بحر از روی کبر فرعون راچه گونه غرق کرد؟ باقارون چه شد؟ و زمین چطور اورا فرو برد؟ ابابیل باپیل چه کرد؟ پشه ای کلهء نمرود را چگونه خورد؟ قوم لوط چگونه سنگ باران شدند و صدها دیگر.

گرچه ظاهراً این همه دروعید سلیمان علیه السلام داخل است ولی درحقیقت از گفتار مولانا میباشد نه حکایت از قول سلیمان علیه السلام زیراکه بعضی این واقعات پس از عصر سلیمان (علیه السلام) تحقق پذیرفت و چگونه ممکن است که سلیمان علیه السلام با بلقیس آن عذاب های الهی را درمیان گذارد که قسمتی ار آن پس از عصر سلیمان علیه السلام صورت گرفته است، سپس مولانا به این مطلب میرود که تمام جمادات فرمانبرداران حق میباشند و اعضای انسان با وصف نزدیکی با انسان در روز قیامت به اعمال انسان شهادت میدهند.

جزو جزوت لشکر حق دروفاق　　　　مر ترا اکنون مطیع اند از نفاق

سپس چنین می گوید که اطاعت اعضارا مشاهده کن هرگاه چشم رابگوید بر شخص فشار آور فوراً اطاعت میکند، درد چشم هم ترا به حدی میرساند که گویی ترا هلاك میکند اگر بدندان گوید که شخص را گوشمالی کن فوراً اطاعت میکند.

مولانا پس ازاین تفصیل میگوید که انسان خودرا در بیگانه باخته است، خودرا از دیگران نشناخته به هر صورتی که تو بیایی و استاده شوی و بگویی که این منم در حقیقت آن تو نیستی سپس چنین میگوید :

مرغ خویشی صید خویشی دام خویش　　　　صدر خویشی فرش خویشی بام خویش

جوهر آن باشد که قائم باخود است　　　　و آن عرض باشد که فرع او شدست

سپس انسان را به تفکر در ذات خود و در وجود خویش توصیه میکند و طوری این موضوعرا تفصیل میدهد که انسان را عالم کبیر و جهان را عالم صغیرمیداند و میگوید که: آنچه درخم است درنهر است وآنچه درخانه است در نهر است این موضوع

را خلاف آنچه بیان میکند که نزد حکماء مشهور است و انسانرا عالم صغیر و جهان را عالم کبیر میداند این اراده از این فرمایش مولانا که میگوید:

این جهان خم است و دل چون جوی آب — این جهان حجره است و دل شهر عجاب

خوب تر واضح و روشن است .

درهمین دفتر چهارم مثنوی، این موضوع را تحت عنوان : (دربیان آنکه حکما گویند آدمی عالم صغیر است و حکمای الهی گویند که آدمی عالم کبیر است زیراکه علم آن حکما بر صورت آدمی مقصور بود و علم اینها بر باطن) بیان و علت این اختلاف را میان حکما و اهل تصوف بیان میکند که چون نگاه اهل تصوف به باطن انسان است باطن او بزرگتر از جهان میباشد اینست بیان:

پس به صورت عالم اصغر تویی — پس به معنی عالم اکبر تویی

ظاهراً آن شاخ اصل میوه است — باطناًبهر ثمر شد شاخ هست

گرنبودی میل و امید ثمر — کی نشاندی باغبان بیخ شجر

پس به معنی آن شجر ازمیوه زاد — گربصورت از شجر بودش نهاد

مصطفی زین گفت کادم و انبیا — خلف من باشند در زیر لوا

بهر این فرموده است آن ذوفنون — رمز نحن السابقون الاخرون

مولانا این عالم صغیر و کبیر را بدیگونه شرح می کندکه انسان در ظاهر کوچك ولی در معنی بزرگ است اگر حکما انسانرا عالم صغیرو جهانرا عالم کبیر گفته اند آنهاظاهر بین میباشند و در ظاهر نگاه کرده اند ولی در حقیقت این انسان مرموز بزرگتر از آنست که فکر میشود و این بزرگی را اهل تصوف خوب درك کرده اند .

برای بیان این مطلب مثالی می آورد و اینست که ظاهراً شاخ اصل ومیوه فرع آنست؛ ولی درحقیقت هستی شاخ جهت ثمر است، ثمر اصل است و شاخ فرع آن زیرا که میل به دست آوردن میوه سبب آن گردیده است تا باغبان نهال شانی کند لذا در حقیقت درخت از میوه پیدا شده نه آنکه میوه از درخت.

مثال دیگری می آورد که روشن تر از مثال گذشته است وچنین میگوید: مصطفی علیه الصلاة والسلام به ظاهر از آدم پیدا و پیامبریست که نسبت به همه پیامبران آخر است؛ ولی درحقیقت محمد(صلی الله علیه و سلم) از همه سابق بوده است از ین جاست که پیامبر فرموده: «نحن الاخرون السابقون- ماآخرین و اولین میباشیم.» به این معنی که اگر درصورت آدم به میان آمده ام درمعنی و حقیقیت جد جد آدم میباشم . آدم که مسجودملائکه گردید از جهت من بود پس از این توضیح میگوید که رسول خدا (صلی الله علیه و سلم)فرموده است که مثال من واهل بیت من چون کشتی نوح است که هرکسی در آن دست زد و از کشتی راه نجات را طلب کرد نجات یافت و هرکسیکه این راه را نیافت وتخلف کرد غرق گردید .

مولانا از این مطلب روزنه ای سوی مطلب دیگر باز میکند و این است که شخص باید بدون شیخ ومرشد و دلیل راه نرود زیرا که همین شیخ است که یکزمان چون خاك ترا سبز میکند - انسان میباید مغز خود را از غیر یار خالی کند تا که از گلزار یار ایمان یابد این ضرورت است گر چه شیر میباشی ولی هرگز بدون دلیل سیرمکن - هرگاه در حرکت خویش رهنما و رهبر نداشته باشی چون روباه خوار وذلیل میشوی، هرگاه میخواهی که پرواز کنی کوشش کن که پروازت به بال های شیخ باشد اگر چنین کردی خود مشاهده خواهی کرد که معاونت لشکر های شیخ چگونه است .

ملحق یازدهم
نظری سوی تفسیر اختصاصی مولانا

گرچه سعی کرده ایم تا درین ملحق و درین ضمیمهء ترجمه بیشتر به موضوعات کلامی تماس گرفته شود اما از آنجا که اثبات پهلوی علمی وجنبه علم ظاهری وی و عدم ترك کلی قال در وقت رفتن سوی حال در تمام موضوعات علوم مروجهء وقت مقصود بود لذا یك قسمت از تفسیر اختصاصی مولانا را ونظر خاص اورا در بارهء تفسیر سوره والضحی در اصل کتاب و قسمتی از نظریات اورا پیرامون دیگر آیات قرآنی درینجا توضیح میدهیم تا معلوم گردد که این مولانای رفته در بحار عشق و این عاشق شوریده، اکثر رسالت مدرسه را در صومعة انجام داده نه تنها تارك قال نبوده بلکه اکثر

رموز و اسرار علوم ظاهری و درس های قال و قیل را در پرتو حال استغراق، مشاهده و جذبه کشف کرده است. آنچه را در باره، تفسیر سوره، و الضحی به شکل اختصاص گفته و به ترتیبی که مخصوص خودش میباشد تفسیر کرده است در دفتر دوم تحت این عنوان:

(گمان بردن کاروانیان که مگر بهیمه، صوفی رنجوراست) تذکر رفته است وتفسیر از اینجا شروع میشود که :

زان سبب فرمود یزدان والضحی　　　والضحی نور ضمیر مصطفی

و این سوره‌را طوری تفسیر کرده که این تفسیر کاملاًبتکاری میباشد و درهیچ یك از تفاسیر دیگر شبیه آن دیده نه شده است. درین ملحق میخواهیم بعضی اشارات تفسیری مولانا راکه درمثنوی به کار برده تذکر دهیم دردفتر اول درچند جاقرار ذیل تفسیر دارد:

اول تفسیر قول خداوند که میفرماید «لانفرق بین احد من رسله- *میان هیچیك از پیغمبران خدا فرق نگذاریم*»[1] که این آیت را چنین تفسیر میکند:

ده چراغ ار حاضر آید درمکان　　　هریکی باشد به صورت غیر آن

فرق نتوان کرد نور هریکی　　　چون به نورش روی آری بیشکی

اطلب المعنی من القرآن قل　　　لانفرق بین آحاد الرسل

گرتوصد سیب وصد آبی بشمری　　　صد نماند یك شود چون بفشری

در معانی قسمت واعداد نیست　　　در معانی تجزیه و افراد نیست

اتحاد یار بایاران خوشست　　　پای معنی گیر صورت سرکش است

این تفسیر را تحت عنوان:

(کشتن وزیر خود را در خلوت ازمریدان)پس از تفصیل آرزوی وزیر مکاردر اغوای مردم یاد میکند و در این میان عنوان دیگر دارد که:

(۱) البقره : ۲۸۵.

(در بیان آنکه جمله پغمبران حق اند که «لانفرق بین احد من رسله) *میان هیچیك از پیغمبران خدا فرق نگذاریم»*[1] و این عدم تفریق میان رسل را طوری تمثیل میکند که آنرا میتوان از ردیف تشبیه معقول به محسوس جهت ایضاح معقول حساب کرد هرگاه ده چراغ در یك خانه به کار رود اصل چراغ ده است و هر یك از دیگر جداست ولی نور چرا غ ها که در خانه مشاهده میشود به هیچ شکل تجزیه پذیر نیست. مثال دیگر : صد عدد سیب است و میخواهی شربت از آنها بر آری همینکه آب را گرفتی «نمی توانی میان آبها فرق کنی و آب هریك را از دیگر پس از خلط کردن جدا کنی یا چندگیلاس آب را با هم مخلوط کنی نمی توانی هنگام یکجا بودن آب؛ آب یکی را از دیگر جدا سازی سپس برای توضیح اینکه این مثال در محسوسات است نه در معانی و میتوان از آن در معانی هم استفاده کرد چنین میگوید:

درمعانی قسمت و اعداد نیست در معانی تجزیه و افراد نیست

مولانا روی عادت همیشگی خویش درین میان به یك مطلب عرفانی اشاره میکند که ما همه یك گوهر بودیم چون آفتاب صاف بودیم و گره نداشتیم چون آب همینکه آن نور شکل وصورت جسمی را به خود گرفت عدد ها در میان آمد و این عدد ها به سان سایه کنگره است اگر میخواهید فرق را ازمیان بر دارید همه کنگره هاراویران کنید . گرچه این تفسیر راکاملاً ابتکاری حساب کرده نمیتوانیم ولی آنچه را از روی تمثیل بیان کرده در دیگر کتب تفسیر به این ترتیب دیده نمیشود .

دوم: تفسیرآیه : (وهو معکم اماکنتم) تحت همین عنوان : این تفسیر را وقتی یاد می کند که میخواهد موضوع جبررا تو ضیح دهد و آن را از اختیار جدا سازد و درین مورد لرزه دست مرتعش را طور مثال یاد میکند که اختیاری نیست و لرزه که انسان خودش به میان میآورد و دست خود را حرکت میدهد اختیاری است سپس به تفسیر آیت (وهو معکم اما کنتم) چنین میپردازد :

---

(۱) البقره : ۲۸۵.

بـاردیـگـر مـا بـه قـصـه آمـدیـم ما از این قـصـه برون خود کی شدیم
گر به جهل آییم آن زندان اوست ور بـه عـلـم آیـیـم آن ایـوان اوسـت
گـر به خواب آییم مستان ویـیم ور بـه بـیـداری بـدسـتـان ویـیـم

این معیت را چنین تفسیر میکند و به آن رنگ و شکل خاص میدهد و میگوید : در حالت جهل هم با او میباشیم زیرا که در زندان جهل ا و قرار داریم، اگرعالم شدیم بازهم با خدا هستیم زیراکه علم به سان ایوان است ویا داشتن علم در ایوان خدا قرار داریم. در خواب در بیداری درگریه، در خنده، درخشم، در صلح و در هر حال خدا با ما است تاکه میگوید :

ماکه ایم اندر جهان پیچ پـیـچ چون الف او خود چه دارد هیچ هیچ
چون الف گر تو مجرد میشوی انـدرین ره مرد مـفرد مـیـشوی

ما از خود هیچ نداریم و به سان الفیم که هیچ ندارد اگر نخواهی که خویشتن رامرد یگانه راه گردانی باید چون الف خویشتن را از تمام علائق مجرد سازی و جز ذات پاك الهی هیچ طرفی را مورد اهمیت قرار ندهی آنچه را خدا فرمرده آنرا عملی سازی و از آنچه منع کرده هیچ وقت آنطرف تمایل نداشته باشی کوشش کن تا غیر حق تعالی را ترك کنی، دل از این دنیای فانی برکنی.

سوم: بیان قصه صالح علی نبینا و علیه الصلاةوالسلام وتفسیر: «ویقللکم فی اعینهم لیقضی الله امراً کان مفعولاً- *و شما را نیز در چشم دشمن کم بنمود (تا تجهیز کامل نکنند) تا خداوند آنرا که در قضای حتمی خود مقرر کرده (یعنی غلبه اسلام) اجراء نماید*».[1]
خداوند شمارا درنظر دشمنان کم نشان داد تا آنچه را که باید شود خداوند به آن حکم کند وپس از تفصیل اینکه علت عذاب قوم صالح علی نبینا و علیه الصلاة و السلام آن بودکه شتر پیامبر روزی از چشمه آب میخورد و درین روز دیگران حق آب گرفتن را نداشتند وروز دیگر نوبت دیگران بود این قوم به امر صالح (علیه السلام) اطاعت نکردند و شتررا پی کردند و از این بیخبر بودند :

(۱) الانفال: ٤٤.

بیخبرکازار این آزار اوست		آب این خم متصل با آب جوست

پس ازآنکه قسمتی از این قصه را بیان میکند چنین میگوید:

این قوم شتر را حقیر پنداشتند، آنرا پی کردند صالح (علیه السلام) به آنها گفت: دربدل این عمل شوم شما عذاب خدا آمدنی است، علامت آن اینست که روز اول رنگهای تان زرد میشود به سان زعفران، روز دوم سرخ همچون ارغوان، روز سوم سیاه و درهمین وقت عذاب خدا میرسد. وقت عذاب آنها رسید روز اول رنگها زرد گشت؛ روز دوم سرخ و روز سوم سیاه. صالح (علیه السلام) ازمشاهده هلاك قومش گریه کرد و حیران گشته بود :

قطره میبارید و حیران گشته بود		قطره بی بی علت ازدریای جود

عقل میگفتش که این گریه زچیست		برچنان افسوسیان شاید گریست

درینجا قصه صالح (علیه السلام) آورده شد ه وار تفصیل دربیان آیه«(ویقللکم.......الایة) جز درعنوان جای دیگری تذکری نیست. مولانا با بیان قصه میخواهد بگوید که کم نشان دادن مسلمانان در نظر کفار در بعضی از غزوات اسلامی جهت آن بود تا آنها به این مقابله جرأت کنند وحکم الهی به عذاب کفار عملی شود. طوریکه قوم صالح (علیه السلام) شتر را به نظر سبك دیدند و مورد حکم قحطی خداوند درنزول عذاب قرار گرفتند، این تفسیر شکل اختصاصی نداشته و دیگران نیز چنین گفته اند.

چهارم: مولانا در اکثر مواضع؛ ضمن یك توضیح و بیان یك قصه یا اظهار یك حقیقت نهفته سوی آیات قرآنی اشاراتی دارد و این اشارات بدون آنست که عنوان مستقل برای تفسیر آیه تعیین شده باشد به صورت مثال :

درقصه، مرد عرب که به اصرار زن پی آن شد تا حالت اقتصادی خودرا بهتر سازند و هیچ راهی نداشتند جز آنکه سبوی خویش را از آب باران پرکنند و آنرا به خلیفه در دربار بغداد ببرند آنها گمان میکردند که در بغداد آب نوشیدنی پیدا نمیشود و این سبوی آب بهترین تحفه به دربار پادشاه است.خلیفه این هدیه رامیپذیرد و

درعوض آن سبو را پر زر میکند و امر می نماید که این مرد از را ه خشك آمده است در باز گشت اورا از راه دجله ببرید این امر عملی میشود. و از راه دجله بر میگردد و همینکه درکشتی میشیند و دجلهء پر آب را مشاهده میکند از حیا سجده می کند که عجیب است با بودن این دجله روان واین اندازه آب چگونه خلیفه سبوی مارا پذیرفت و این ساده گی ما را نادیده گرفت در میان این قصه اشارات لطیفی به آیات قرآنی میباشد که اکثر آن طوری توضیح یافته است که از خصوصیات مولانا حساب میگردد:

هم عرب ما هم سبو ما هم ملك　　　جمله ما یؤفك عنه من افك

عقل را شو دان وزن این نفس طبع　　این دوظلمانی و منکر عقل و شمع

مولانا میخواهد در حال بیان قصه که هنوزتمام نه شده چنین بگوید :عقل ما شوهر و نفس و طبع حیوانی چون زن است، دو حیوانی ومنکر وسمع میباشند، آنچه از عرب و سبوی عرب و ملك در قصه رفته همه در میان ما قرار دارد و این آیات را به طور اقتباس یاد میکند : یوفك عنه من افك-ازسوره ذاریات میباشد و معنی آن اینست که : او گردانیده شد ازآسمان و قرآن کسیکه گردانیده شد، در همین قصه عرب تحت عنوان : دل نهادن مرد عرب بر التماس دلبر خویش و مبالغه نمودن که مرا درین تسلیم حیله وامتحانی نیست درچند جا اشاراتی است. درجایی چنین میگوید:

تا ابد هرچه که ازپس بود و پیش　　درس کرد از علم الاسمای خویش

تا ملك بیخود شد از تدریس او　　قدس دیگر یافت از تقدیس او

به آدم علی نبینا و علیه الصلاةو السلام تمام آنچه که درگذشته بود و درآینده می آید تعلیم داده شد و علم الاسماء را درس گرفت، اشاره به آیت «وعلم آدم الاسماء کلها ثم عرضهم علی الملائکة- *و خدای عالم همه اسماء را به ادم تعلیم داد آنگاه حقایق آن اسماء را در نظر فرشتگان پدید آورد.*[1] و همینکه آن اسما را به ملك گفت آنها از تقدیس آدم قدس دیگر یافتد و بیخود شدند. این تفسیر اختصاصی مولانا گفته میشود زیراکه هیچ یك از علما و مفسرین چنین نگفته اند که تدریس آدم سبب بی

(۱) البقره: ۳۱.

هوشی ملائکه شده باشد این را هم باید در نظر گرفت که قرآنکریم (ابنئهم باسمائهم) گفته و این همان ارنباء و خبر دادن در وقت تعجیز است که به ظاهر آن تعلیم و تدریس آشکار نمیشود ونیز تعلیم الله تعالی را به آدم تعلیم گفت و بیان آدم را به ملك رنباء و خبر دادن گفت. از این دو تعبیر چنین معلوم میشود که از خدا تدریس و تعلیم بود نه از آدم، از آدم تنها خبر دادن و بیان کردن بو دنه به غرض تعلیم. اگر مقصود خدا تعلیم میبود علمهم واضح تر بود. از طرف دیگر ملائکه در حال اعجاز و قرار گرفتن در ساحهء ملامتی قرار داشتند و این یك حالت بهت و حیرت است نه حالت فرا گرفتن علم و نیز تقدیس بمعنی مقدس گردانیدن و نسبت دادن آن به آدم از آیات قرآنی نه صراحتاً روشن است و نه ضمناً (فی دلالتوانه اشاره) با این ملاحظه باید گفت که این فرمایش مولانا قدس دیگر یافت از تقدیس او -قابل مناقشه میباشد. اشاره دیگر را درین بیت می یابیم که میگوید:

گفت فادخل فی عبادی تلتقی　　　　جنـة من رویتـی یامتـقی

اشاره به آیت«فادخلی فی عبادی وادخلی جنتی- *باز ای در صف بندگان خاص من در آی و در بهشت رضوان من داخل شود*»[1]داخل شو دربندگان من وداخل شودرجنت من.

اشاره دیگر:

همچو مجنونی که بشنید از یکی　　　　که مرض آمد به لیلی اندکی

گفـت آوه بی بهـانه چـون روم　　　　ور بمانم از عـبادت چون شوم

لیـتنـی کنـت طبـیعاً حـاذقـاً　　　　کنت امـشی نحو لیلی شائقاً

قل تعالوا گـفت حق مـارا بـدان　　　　تا بود شرم اشکنی مارا نشان

مرد برای زن میگوید که ما چگونه سوی خلیفه در شهر بغداد رویم؟ چون بهانه ای درمیان نیست. چون مجنون هم وقتیکه او از مریضی لیلی شنیدآه کشید وگفت من بدون بهانه چگونه سوی لیلی روم و اگر نروم و عیادت را ترك دهم چه خواهد شد؟

---

(۱) الفجر: ۲۹.

مجنون گفت ایکاش من طبیب حاذق میبودم و به شوق سوی لیلی میرفتم. حق تعالی که گفته: «قل تعالوا» تاشرم شکن درمیان آید این بقول خدا جل جلاله است که می فرماید: «قل تعالوا اتل ما حرم ربکم علیکم ان لا تشرکوا به شیاً و بالوالدین احساناً- *بگو ای رسول خدا که بیائید تلاوت میکنم آنچه را خداوند پروردگارتان بر شما حرام گردانیده و اینست که به خداوند کریم شریك نه سازید و به پدر و مادرتان احسان کنید.*»[1]

اشاره دیگر :

ای خداوند این خم و این کوزه را در پذیر از فضل الله اشتری

زن به شوهر میگوید این آب را بر دار و این سبو را نزد خلیفه برسان این آب شیرین بهترین هدیه میباشد. اگرچه متاع فاخر در خزانه پادشاه است اما این چنین آب باران ندارد. سپس مولانا به حکایت از مرد عربی می گوید که خداوندا این خم و کوزه را بپذیر! از فضل و لطف توکه در آیة «ان الله اشتری من المؤمنین انفسهم و اموالهم بان لهم الجنة - *خداوند از مؤمنان نفس هاو مال های آنهارا خریده در بدل اینکه برای آنها بهشت است*».[2] این فرمایش مولانا روی قصه تمثیل است ورنه آن عرب با آن سادگی کجا این تطبیق مراد خودرا به آیه میدانست؟ این مولانا است که میگوید نه مرد بادیه نشینیکه فکر میکرد در دربارخلیفه یك مشك آب شیرین پیدا نمیشود و این جهل او اززبان مولاناچنین ادا شده:

وان نمیدانست کانجابرگذر هست جاری دجلهء همچون شکر

درمیان شهرچون دریا روان پر زکشتیها و شست ماهیان

اشارهء دیگر:

پس ازاین قصه راجع به پیر توضیحاتی میدهد و انسانرا در گمراهی چون غول میداند و توصیه میکند که از هوا و هوس دوری گزینند :

با هوا و آرزو کم باش دوست چون یضلك عن سبیل الله اوست

اشاره به آیتیکه درسوره ص است و تمام آنچنین است :

(۱) الانعام : ۱۵۱. (۲) التوبه : ۱۱۱.

«یاداود انا جعلناك خلیفة فی الارض فاحْکم بین الناس بالحق ولاتتبع الهوی فیضلك عن سبیل الله - *ای داود ترا درزمین خلیفه گردانیدیم پس حکم کن میان مردم به حق واز خواهش پیروی مکن پس ترا از راه خدا گمراه میسازد.*»[1]

تبصره. مادر بعضی موارد کلمهء تفسیررا استعمال کردیم و در بعضی موارد اشارات به آیات گفتیم اقتباس نگفتیم. گرچه اینگونه اند ماج ها را اقتباس میگویند زیرا که در تعریف اقتباس چنین آمده : (جعل کلام الغیر جزءاً من کلامه -گردانیدن کلام دیگر به حیث جزء کلام شخص) واین اقتباس از نگاه احتیاط کنندگان با قرآن صحت ندارد و ما نباید کلام خود را اگر شعر باشد یا نثر طوری تنظیم کنیم که کلام خدارا جزء کلام خویش سازیم، این روش دور از حد ادب است. اگر مردم عام و دانشمندان لغت در آن سوء ادب را احساس نمیکنند یقیناً اهل ذوق آنرا خوب حس می نمایند. کلمات، حروف و الفبای قرآن قرآن است ما نباید آن کلام یا کلمهء قرآنی را تحت استعمال و استیلای کلام خویش در آوریم.

تا این جادرتفسیرو اشارات قرآنی که دفتر اول آمده اکتفاء میکنیم وسوی دفتر دوم میرویم تا درآنجا نیز قسمتی از تفسیر و اشارات قرآنی رامورد توضیح قرار دهیم و نظر خویشرا به حیث متتبع آرای مولانای روم، تذکردهیم بدون آنکه شرائط بیرونی و جنبه احساسات وعواطف احترام فوق العاده به مولانای بزرگوار را درنظر بگیریم.

محلق دوازدهم

یک قسمت از تفسیر و توضیح آیات قرآنی درگفتار مولانا و اثرات قرآنی آنها دردفتر دوم مثنوی

در اول همین دفتر میخواهد حس انسانی را توضیح کند وعقیدهء خودراپیرامون اینکه وراء این پنج حس،پنج حس دیگر وجود دارد چنین میگوید:

پنج حسی است جز این پنج حس   آن چو زر سرخ و این حسها چومس

(۱) سوره ص : ۲٦.

سپس آن پنج حس را شرح میدهد وسوی آن میرود تا انسانرا به این ملتفت گرداند که آئینه دل خویشرا پاك سازد سپس چنین میگوید:

طیبات از بهرکه للطیبین خوب خوبی راکند جذب از یقین

واشارت میکند به این فرمایش خداوند کریم که «الطیبات للطیبین و الطیبون للطیبات .....*الایة- و زنان پاکیزه نیکو لایق مردانی چنین و مردان پاکیزه نیکو لایق زنان همین گونه اند*[۱] سپس از چند بیت اینست اشاره، دیگر او

روأ شداء علی الکفار باش خاك بر دلداری اغیار پاش

و با این قول خدا (جل جلاله) اشاره میکند که (اشداء علی الکفاررحماء بینهم)

و اینست اشاره دیگر به آیة (حتی اذا جاؤها و فتحت ابوابها)درین بیت :

آن دلی کو مطلع مهتابها ست بهر عارف فتحت ابوابهاست

پس از بیان تفسیرسوره والضحی که در آن در اصل کتاب توضیحات دادیم اشارت دیگری قرار دارد و اینست :

چون کنی از خلد دردوزخ قرار غافل از لایستوی اصحاب النار

و اشاره به این قول خداوند که میفرماید (لایستوی اصحاب الناو واصحاب الجنة.....*الایة)*

و تحت عنوان : تمامی قصه، زنده شدن استخوان به دعای عیسی علیه السلام دریکی از ابیات اشاره به آیه «لو انزلنا هذا القرآن علی جبل لرایته خاشعاً متصدعامن خشیةالله- *(ای رسول) اگر ما این قرآن را (بجای دل مرد) برکوه نازل می کردیم مشاهده می کردی که کوه از ترس خدا خاشع و ذلیل و متلاشی می گشت.*[۲] این بیت تذکر یافته است که:

لوانزلنا کتاباً للجبل لاتصدع ثم انقطع ثم ارتحل

این بود قسمتی از اشاراتی که در دفتر دوم صورت گرفته.

---

(۱) النور : ۲۶. (۲) الحشر : ۲۱.

اینك به بیان آیاتیکه در عناوین آورده شده می پردازیم : (انکار فلسفی در آیه ان اصبح ماؤکم غورا) عنوان مستقل برای تفسیر و توضیح آیة قرآنی میباشد. ما یك قسمت این توضیح را در اصل کتاب ذکر کردیم و درین جا اینرا علاوه میکنیم که : مولانا در قصه فلسفی منکر که از شنیدن «قل ارئیتم ان اصبح ماؤکم غورافمن یأتیکم بما معین- *ای رسول ما باز بگو (ای کافران) بدیده، تأمل بنگرید (آب که مایه زندگانی شما است) هیچگاهی اگر بزمین فرورود (جز خدا) کیست که باز آب گوارا برای شما پدید آرد».*[1] هنگام قرائت ان از طرف یکی از مقرئین. میگوید که آب را با کلند و بیل و تبر باز خواهیم گردانید، این قصه را طوری بیان میدارد که آن فلسفی رادر انکارش مقصر میداند. سپس میگوید که نباید گناه را به امید توبه انجام داد :

هین به پشت آن مکن جرم و گناه   که کنم توبــه در آیم درپنــاه

درتوبه عواملی است که مهم ترین آن برق و نور در دل و آب در دوچشم میباشد از مولانا می شنویم:

تانباشد برق دل آب دو چــشم   کی نشیند آتش تهدید وخـشم
تا نباشد گریهء ابـر از مــطر   تا نباشد خندهء برق ای پــسر
کی بروید سبزهء ذوق وصــال   کی بجوشد چشمها زآب زلال
کی گلستان رازگوید باچــمن   کی بنفشه عهد بندد با سـمن

تفصیل درمنشأ توبه وقبول عمل را از آنجاشروع میکند،که میگوید اگر این فلسفی منکر، توبه میکرد، استغفار مینمود، نوررفته از چشم وی دوباره برمیگشت. اینست قسمتی از فرمایش او:

گــر بنالیــدی ومستغفــر شدی   نــور رفــته از کــرم ظــاهر شــدی
لیك استغفار هم دردست نــیست   ذوق تو به نقل هر سر مست نیست

---

(۱) الملك : ۳۰

زشتـی اعمـال وشـومی جحـود راه تـوبـه بـر دل او بسـتـه بـود

تحت همین عنوان گذشته، دو اشارهء دیگر هم وجود دارد:

ماهی بیچاره را پیـش آمـد آب این نشانها تلك آیات الکتاب

اشاره به قول خدا (تلك ایات الکتب، الایة) می باشد.

دوم: اذکرو الله شاه ما دستور داد اندر آتش دیده ها را نور داد

اشاره ای است به این فرمایش الهی که :(یا ایها الذین امنوا اذکرو الله ذکراکثیراوسجده بکرة واصیلا)[۱]

تفسیر وبعضی اشارات قرآنی

در دفتر سوم

اشاره در بن بیت

باقیات صالحات آمد کریم رسته از صدآفت واخطار وبیم

به این قول خداوند کریم که فرموده است : «والباقیات الصالحات خیرعند ربك ثوابا و خیر املاً- *و این مردم (ضعیف الایمان) چون تجارت یا لهو و بازیچه ای ببینند بدان شتابند و ترا در نماز تن گذارند».*[۲]

و در جای دیگر میگوید:

لفظ من اعرض هنا عن ذکرنا عیشة ضنکاً ونحشر بالعمی

اشاره است به این آیة قرآن که : «ومن اعرض عن ذکری فان له معشة ضنکا ونحشره یوم القیامة اعمی- *و هرکس از یاد من اعراض کند همانا (در دنیا) معیشت او تنگ شود و روز قیامتش نا بینا محشور گردانیم»*[۳]

ودرجای دیگر درمیان این سه بیت عربی قسمتی از آیت کریمه را ذکر کرده، اینست ابیات عربی او:

---

(۱) سوره احزاب :۴۲. (۲) سوره الجمعه : ۱۱ (۳) طه:۱۲٤

یطلب الانسان فی الصیف الشتا فـاذاجـاء الشـتا انکر ذا

فـهو لایرضـی به حـال ابدا لابضـیق لابعیـش رغـدا

قتـل الانسـان ممـا اکـفره کلـما نال الهـدی انـکره

ترجمه : انسان در تابستان زمستان را میطلبد همینکه زمستان آمد از آن انکار میکند، انسان به هیچ حال رضائیت ندارد و راضی نیست نه به سختی نه به زنده گی واسع وفراخ، کشته شود انسان چه چیز اورا به کفران نعمت وا داشت (*قتل الانسان ما اکفره*، الآیه)هرگاه به هدایت برسد و هدایت را دریابد از آن انکار میکند. دراین ابیات عربی مشاهده کردیم که نه به طور اشارت بلکه یك آیه کامل را جزء ابیات عربی خویش گردانیده.

اشاره دیگر:

کافران گویند دروقت عذاب هریکی یالیتنی کنت تراب

به آیهٔ قرآنی (ویقول الکافر یالیتنی کنت تراباً) اشاره است.

و درین بیت عربی که:

(قد ففضتم نحو قمح هائماً ثم خلیتم نبیاً قائماً

اشاره است به این ایه کریمه «واذ راوتجارةً او لهواً انفضو الیها و ترکوك قائماً– *و این مردم (ضعیف الایمان) چون تجارت یا لهو و بازیچه ای ببینند بدان شتابند و ترا در نماز تنها گذارند.*[1] این آیت هنگامی نازل گردید که اصحاب ازشنیدن کوس طبل تاجری سوی او شتافتندو محمد (صلی الله علیه و سلم) را با دو یا سه تن در نماز تنها ماندند :

ماند پیغمبر به خلوت در نماز با دو سه درویش ثابت پر نیاز

اشاره دیگر به این آیهٔ «والله خلقکم من تراب ثم من نطفة.......الایة– سوره فاطر» درین بیت است که میگوید:

(۱) الجمعه: ۱۱.

چون خلقنا کم شنیدی من تراب خاك باشی حسب از وی رو متاب

این بود قسمتی از اشارات به آیات قرآنی.

اینك به توضیح آن مطالبی میپردازیم که برای تفسیر آیات عنوان مستقل شده است. در جایی تحت عنوان تفسیر (ولتعرفنهم فی لحن القول) در بیان منافقان چنین میگوید :

گفت یزدان مرنبی را درمشاق یك نشان سهلتر زاهل نفاق

سپس این علامه را چنین تفصیل میدهد که طبقه منافق را در لحن قول (روش کجی سخن)میشناسی واین مطلب از طرف وی چنین توضیح داده میشود که هرگاه بخواهی کوزه سفالین را خریداری کنی امتحان میکنی ودر آن دست میزنی تا اشکسته نباشد، صدای کوزه اشکسته نسبت به صدای کوزه سالم فرق دارد و این فرق سبب میگردد تا کوزه سالم را انتخاب کنی و از خریداری کوزهء شکسته بپرهیزی. منافق در عین حال قرار دارد که روی عوامل شناخت که یکی هم گفتار اوست باید خوب شناخته شود. بیان کردن علامات نفاق دراین آیت و دیگر آیات قرآنی روی آنست تاهمه بدانند که این طبقه خاص کسانی میباشند که مصلحت ظاهری و نجات خودرا از عذاب دنیوی در نظر گرفته و از آنچه در ایمان مضمر است و باید شخص مسلمان از ایمان در دنیا و آخرت کار گیرد، بدور مانده اند .

تفسیر دیگر تحت عنوان

نومید شدن انبیا علیهم السلام از قبول و پذیرایی منکران قوله تعالی «حتی اذا استبیأ الرسل الی آخره. » در بیان این موضوع چنین میگوید:

انبیا گفتند درخاطر که چند میدهیم این را و آنرا وعظ و پند

چند کوبیم آهن سردی زغی درد مید آن در قفس هین تابکی

سپس این مطلب را چنین دنبال میکندکه پیمایش دم خر هیچ فائده ای ندارد جز آنکه ریشخند را بافزاید. آنچه در قضا و وعده صورت گرفته جنبش وحرکت مخلوق

روی آنصورت میگیرد، هرگاه معده سوزش داشته باشد تاثیر آن بر دندان ظاهر میگردد، اعیان خارجی تابع اعیان ثابته میباشند، اعیان ثابته اصلی و اعیان خارجی به حیث ظل آنها قرار دارند. ماهی از سر گنده و متعفن میگردد نه از دم، هرآنچه صورت میگیرد از اول است وخلاصه آنست که کسانیکه از اصل و اول استعداد هدایت را نداشته باشند نمیتوان از آنها درحال تحقق آنها به حیث اعیان خارجه ووجود ظلی آرزو و توقع هدایت داشت اما از آنجا که خداوند کریم به فرمایش «بلغ ما انزل الیك - برسان آنچه به تو نازل کرده شد». این تبلیغ را بدون آنکه پیامبر ازمبداء استعداد و وجود اصلی بداند وجود ظلی و اعیان خارجی و بودن مردم در حالت و جود ظلی میرساند جهت آن است تا فرمایش خدارا درتبلیغ عملی ساخته و باصل هدایت کاری ندارد و آنرا از آن خود ندانسته و از خدا میداند. رسول خدا همینکه به کاکای مهربان خود ابو طالب بار بار دعوت کرد و او این دعوت را نه پذیرفت محمد(صلی الله علیه و سلم) خیلی غمگین گردید وخداوند کریم این آیت را نازل کرد که : «انك لاتهدی من احببت ولکن الله یهدی من یشاء و هو اعلم بالمهتدین- *تو هدایت کرده نمیتوانی کسی راکه دوست داری و خداوند کریم هدایت میکندکسیراکه بخواهد و او دانا تر است بر راهیاب شوندگان».*[1]

مولانا در این مورد که اصل هدایت بوجود هدایت درمرتبه اصلی نه ظلی تعلق میگیرد موضوع توکل را نیزیاد میکند و میگوید که کار باید روی توکل اجرا شود تمام کار ها بر احتمالات روان است چون در این تفصیل از امید حرف زده شده لذا مولانا سوی آن میرود تا در ین باره توضیحاتی دهد و تحت عنوان (بیان آنکه ایمان مقلد خوف است و رجا) و از این جا شروع میکند که:

داعی هرپیشه امیدست و بوك[2] گرچه گردن شان زکوشش شد چو دوك

آنچه باعث و محرك اولی یك پیشه و کسب میباشد امید است و احتمال است، گرچه سعی و کوشش درین راه به درجه ای برسد که گردن انسانرا چون دوك باریك

(۱) القصص: ٥٦

(۲) مخفف بود یا بودکه یعنی کاشکی، مگر، شاید.

سازد. سپس میگوید: همینکه بامدادان روانه دکان میشوی به امید و احتمال روزی است و از ترس محروم ماندن کوشش میکنی، گرچه به دست آوردن منفعت هم روی احتمال است ولی کاهلی و عاطلی ازنگاه خطر بد تر است وخطر آن افزونتراست سپس چنین توصیه میکند که :

پس چرا در کار دین ای بد گمان دامنت میگیرد این خوف زیان

هرگاه سوی اجراء احکام دینی در حرکت میباشی این حرکت باید طوری باشد که ترس نقصان دامنگیرت نگردد. پیغمبران را درحالتی میبابیم که آنها باوصف تمام اعجازی که داشتند که برای یکی از آنها چون ابراهیم خلیل الله علی نبینا وعلیه الصلاةوالسلام آتش رام گردیده و تأثیر سوختاندن خود را از دست میدهد و آن دیگر ی بحر را رام میکند و بحر چون حمال او قرارمیگیرد. موسی علیه السلام چنین بود همینکه به قلزم با قوم خود رسید این بحیره بامر او راه عبور او وکسا ن او را باز کرد، آنها عبور کردند و همینکه فرعون آمد و راه را در بحر باز دید داخل شد و از دو طرف آب بحیره قلزم برو منطبق گردید و او را باکسان او هلاك ساخت.

پیامبر دیگری از دمش مرده زنده گردید، این پیامبر حضرت عیسی علی نبینا وعلیه الصلاة و السلام بودکه خداوند کریم این معجزه او را به فرمایش «**واذتحی الموتی باذنی**- هنگامیکه به امر و فرمان من مرده را زنده میکردی» خبر داده است.

آن پیامبر دیگر که حضرت محمد(صلی الله علیه و سلم) است ابر سایه بان او گردید و معجزه آسا بالای سرش روان بود و از حرارت آفتاب نجاتش میداد البته این اعجاز دریك وقت بود نه اینکه این حالت همیشه دوام داشت .

پیامبر دیگر حضرت داؤد علی نبینا و علیه الصلاة و السلام به امر خداوند کریم آهنرا به دست میگرفت که چون موم نرم میگردید و سلیمان علی نبینا وعلیه الصلاة و السلام باد را به امر خداوند کریم زیر اثر خود داشت. درجملهء معجزه های محمد صلی الله علیه وسلم این هم است که در دفع بلا عنکبوت به سراغ او آمد وراه غار را طوری ساخت که فکر میشد در آن تار عنکبوت تنیده شده کسی دست نزده و داخل غار

نرفته. موسی (علیه السلام) چوب دستش دافع اضرار بود و هنگام ضرورت چون مار عرض وجود میکرد.

این همه کسانی بودند که به امر خداوند کریم راه خود را دنبال میکردند وپی آ ن بودند تا اوامر خدا را به مردم تبلیغ کنند و سوی اصل مبدأ که در آن هدایت و شقاوت است نگاهی نداشتند و نه بر آن آگاه بودند. آنها تا جاییکه وظیفه داشتند اجرأت میکردند، قبول و عدم قبول را کار نداشتند و آنرا به خالق لایزال گذاشته بودند.

پس از بیان قسمتی از انبیا، از اولیا نیزحرف میزند و آنها را چنین یاد میکند:

قوم دیگر سخت پنهان میروند شهره، خلقان ظاهر کی شوند

این همه دارند و چشم هیچکس بر نیفتد برکیا شان یك نفس

این قوم نمیخواهند میان خلق ظاهر گردند و چشم هیچ کسی بر آنها نمیافتد و کیای[1] آنها تحت دید کسی نمی آید.

خداوند است که کرمهای خود را بر بعضی ارزانی میکند و برای بعضی دیگر آتش را چون نرگس و نسرین گرداند وازمیان آتش غنچه هاسرزند.

تفسیر دیگر تحت این عنوان قراردار د که میگوید:

در بیان آنکه حق تعالی هرچه داد و آفرید همه به استدعاوحاجت آفرید و خود را محتاج چیزی دیگر باید کرد تا بدهد که «امن یجیب المضطر اذادعاء- و ازاینجا آغاز میکند که:

این نیازمریمی بوده است ودرد که چنان طفلی سخن آغاز کرد

سپس قصهء سخن گفتن حصرت عیسی علی نبینا و علیه الصلاة والسلام راکه هنگام طفولیت گفت توضیح میدهد و این را هم از ردیف همان ضرورت هایی حساب میکند که اضطرار موجب این سخن گفتن شده است. مریم مادر عیسی (علیه السلام) گفت: ایکاش قبل از این حالت میمردم تا این وضع را مشاهده نمیکردم، این حالت

(۱)کیا: عقل و بزرگی

اضطرارسبب سخن گفتن عیسی (علیه السلام) گردید واوچنین گفت «**انی عبدالله آتانی الکتب وجعلنی نبیاً**- الایة- من بنده خدایم و برایم کتاب داده ومرا نبی گردانیده است» ازهمین جاست که خداوند کریم درقرآن کریم میفرماید : «**امن یجیب المضطر اذا دعاء**- آیا کیست که دعای مضطر را اجابت کند.» خداوند این قبول و این اجابت را به عهده گرفته است سپس میگوید که هر آنچه میروید روی احتیاج است اگر پیدایش آسمان وزمین است اگر خلقت دیگر کائنات است همه و همه از برای حکمت ومصلحت ودفع حاجت میباشد سپس میگوید :

هرکجا دردی دوا آنجا رود هرکجا فقری نوا آنجا رود

هرکجا مشکل جواب آنجا رود هرکجا پستیست آب آنجا رود

آب کم جوتشنگی آور بدست تابجوشد آبت از بالاو پست

تانزاید طفلك نازك گلو کی روا ن گردد زپستان شیر او

اینست تعبیر تازه وعمیق که مولانا مبتکر آن میباشد او میگوید نباید بی آب باشی بلکه در به میان آوردن تشنگی سعی کن! هرگاه چنین کردی همان حالت اضطرار به تو رخ میدهد ومطابق فرمایش خداوند کریم که مضطر رامورد اجابت قرارمیدهد ترا سیراب میگرداند، درحقیقت مرلانا میخواهد انسانرا سوی انفعال ماده ملتفت سازد وبگوید که سعی کن تا مبدأ قبول اثر و انفعال در وجودت خلق گردد ، در آن صورت رسیدن اثر فاعل خیلی آسان است به میان آمد ن حالت اضطرار سپس بالا کردن دست دعا به کسیکه همین اضطرار را آورده است. این همه مراحلی میباشد که باید طی کرده شود و این مطلب را با این بیت ختم میکند که :

تا سقا هم ربهم آید خطاب تشنه باش الله اعلم بالصواب

مولاناجلال الدین رومی به سلسله همین روش خاص خویش می خواهد این قول خداراکه: (فان مع العسریسراً)توضیح دهد و آنرا ضمن حکایت بردن عقاب موزه،

(۱) مریم : ۳.

رسول الله (صلی الله علیه و سلم)را چنین بیان میکند: (وجه عبرت گرفتن از این حکایت ومعنی (ان مع العسر یسراً)و این جمله را عنران قرار میدهد و تحت همین عنوان چنین میگوید:

عبرت است این قصه ای جان مرترا تاشوی راضی تو درحکم خدا
تاکه زیرك باشی و نیکو گمان چون به بیتی واقعه بر ناگهان
دیگران گردند زرد از بیم آن تو چو گل خندان گه سود و زیان

پس چنین میگوید :

آنچه از قضابر تو میآید در حقیقت از بلا خلاصت میدارد، عقاب موزهء رسول (صلی الله علیه و سلم) رابرد تا پای مبارك او را از زخم مار وارهاند هرآنچه فوت شد غمگین مشو زیرا که حق تعالی گفته : تاسف مخورید برچیزی که از شما فوت گردیده اگر کهنه ای را از دست دهی حق تعالی در بدل آن به تو نو میدهد اگر بلا آید اندوه مکن و اگر نقصان بینی نباید بآن غمگین شوی زیراکه

کان بلا دفع بلا های بزرگ و آن زیان منع زیانهای سترگ
راحت جان آمد ای جان فوت مال مال چون جمع آمد ای جان شد وبال

تفسیر این قول خدا که فرموده است: «**یا جبال او بی معه والطیروالناله الحدید**– ای کوه ها وای مرغان شما نیز به تسبیح و نغمه الهی داؤدهم آهنگ شوید.»[1] مولانا درتقسیر آیه متذکره چنین توضیح میدهد :

همینکه موسی(علیه السلام) از اقصای دشت برآمد، کوه طور از مقدمش رقاص شد روی داؤد (علیه السلام) از فرش تابان شده و کوه ها پیش او نالان گردیده است، کوه با داؤد(علیه السلام) همراهی میکرد زیرا که کوه و پیامبر هر دوعاشق یك شاه میباشند، سپس میگوید :

گفت داؤدا تو هجوت دیده ای بهر من از همدمان بریده ای

---

(۱) سبا: ۱۰.

ای غریب فرد بی مونس شـــده آتش شــوق از دلــت شعلـه زده
مطربان خواهی وقــوال ونــدیم کوه ها را پیشت آرد آن قــدیم
تا که قوالی و ســرنائــی کـنـند تا به پیشت باده پیمائــی کـنند

ودر پایان چنین میگوید :

گیرم ار خود تو آنرا نشنوی چون مثالش دیده ء چون نگروی

تفسیر آیه : واجلب علیهم بخیلک ورجلک

مولانا درتفسیر این قول خداکه خطاب به ابلیس است و میفرماید که جلب کن برآنها (بر اغواء و ضرر شان)سواران و پیاده گان خودرا چنین می گوید :

تو چو عزم دین کنی بــا اجتــهاد دیــو بانــگت میزنــد انــدر نهــاد
که مرو زانسو بیندیش ای غــوی کــه اسیــر رنــج درویشــی شــوی
بینوا گــردی زیــاران و ابــــری خــوار گــردی و پشــیمانی خـوری
تو ز بـیم بانگ آن دیــو لعــین وا گــریزی در ضــلالــت از یقــین
که هلا فرداو پس فردا تــــراست راه دین پویم که مهلت پیش ماست

پس از توضیح این وساوس شیطانی و اینکه هنگام عزم واراده خیر ممانعت میگردد و مشکلات فرداو پس فردا را برایت وانمود میسازد چنین میگوید:

پس ازاین همه وساوس بار دیگر عزم دین میکنی و آن هنگامیکه مشاهده میکنی که مرگ از چپ و راست همسایگان ترا سوی گورمیکشاند. درین حال زمانی خویشتن را مرده میدانی و روی علم اینرا اراده میکنی که پس ازین سوی بد بختی میلان نخواهم داشت ولی دیری نمیگذرد که صدای شیطان مکر آسا پی تو میاید که از فقر باید خوف داشته باشی و هیچگاه به صرف و نفقه کردن مال و ثروت فکری مکن، باز هم وقتی ازین غفلت کناره میشوی و خویشتن را از وساوس شیطانی دور میسازی، ولی دیری نمیگذرد که ترا بار دیگر فریب میدهد و ترا به طرف سیاهی وتاریکی دعوت میکند، اگر سلاح علم با تو باشد این وضع تو دوام نمیکند و دیری

نمیگذرد که نور خداوند رهنمای راهت میشود .

اینست شکوه بانگ آن ملعون و باید فکر کرد که هیبت بانگ خدا در برابر این صدای لعنتی چطور است؟ انسان باید با درك تمام افسونهای ابلیس به این ملتفت شودکه این دشمن همیشگی ما چقدر مکارو تا کدام اندازه تبه کار است.

بانگ دیوان گله بان اشقیاست بانگ سلطان پاسبان اولیاست

از این بانگ تاآن بانگ فرق بسیار است این سوی اشقیا میرود وآن سوی اولیا. این خدع است، مکر است، فریب است وآن هدایت است، سعادت است و نور است این فریب است وآن حقیقت، این دود است وآن نور و سرور، این پشیمانی آورد و آن رضائیت را دربر دارد .

قسمتی ازتفسیرو توضیح و اشارات قرآنی

در دفتر چهارم مثنوی

این دفتراز اینجا شروع میشود که:

ای ضیاؤ الحق حسام الدین توئی که گذشت ازمه به نورت مثنوی

و بعد از چند بیت چنین اشاره ی به آیة قرآنی (و اسجدواقترب.....)دارد و میگوید:

گفت و اسجدواقترب یزدان ما قرب جان شد سجده‌ء ابدان ما

قرب رامرد سجده میداند و این سجده و انحنامنتهای تواصع بنده را نشان میدهد که غرض پیروی از فرمایش الهی پیشانی را برزمین مینهد وتسبیح میگوید.

اشاره به حدیث دریک جا ودر جای های دیگر

«من کان لله کان الله له- کسیکه از خدا شود خدا هم از او میگردد» این حدیثی است که از آن در چند جای یاد کرده و در آن باره توضیحات داده است. در اول دفتر دوم آن را چنین یاد میکند:

کان لله بوده ای درما مضی تاکه کان الله له آمد جزا

اینجا به عبارت روشن وواضح بدون آنکه به آیت بودن آن ویا حدیث بودن آن

تذکری دهد این حدیث رایاد میکند و از ظاهر چنین بر میاید که چون حدیث معروف است لذا ضرورت به توضیح حدیث بودن آن در میان نیست اما پس ازچند بیت و تحت عنوان : (تمامی حکایت آن عاشق که از عسس بگریخت ....)چنین میفرماید :

تا شوی ایمن زسیری و ملال گفت کان الله له زین ذوالجلال

واز این چنین بر میاید که کان الله له را ذوالجلال گفته است، کلام خدا است وآیتی از قرآن درحالیکه قبلاً تذکر دادیم که جزء حدیث است وتمام حدیث اینست که :من کان لله کان الله له- این حدیث را در جمله احادیث قدسی هم یادنکرده اند تا این فرمایش وی که گفت: کان الله له زین ذوالجلال توجیه پیدا کند و محملی یابد اگر چنین بگوییم که تمام فرمایش رسول خدا فرمایش ذات ذوالجلال است زیراکه خداوند کریم فرموده که «وماینطق عن الهوی ان هوالا وحی یوحی-*رسو خود از خواهش هوی نطق نمیکند نیست آن مگر وحی که وحی کرده شده است*» [(۱)] با به کار بردن این توجیه این مشکل درمیان میآید که صحت اطلاق قول ذوالجلال و یا عبارات دیگر یکه مشعر به کلام خدا بودن حدیث است فرق آیة وحدیث را از میان میبردارد. آنچه را از فرمایش قرآنی: *(وماینطق عن الهوی)* فهم می کنیم نه به این معنی است که هر حدیث را کلام خدا بگوییم و درنتیجه آیات و احادیث را از هم فرق نکنیم بلکه مقصود از این نطق از وحی آنست که احادیث صحیحة را متکی به وحی خفی بدانیم و کمتر از درجهء آیات حسابشان کنیم زیرا که از وحی جلی سرچشمه میگیرند.

با در نظر داشت تفصیل فوق، با کمال جرأت گفته میتوانیم که کان الله له راذات ذوالجلال نگفته و از فرمایشات محمد(صلی الله علیه و سلم) میباشد . اگر ما همه احادیث را کلام خدا بدانیم بسی مشکلات به میان میاید لذا اینفرمایش مولانا قابل بحث میباشد .

اشاره دیگر درین کلام اوست که میگوید :

گفت عیسی رایکی هشیار سر چیست درهستی زجمله صعب تر

گفتش ای جان صعب ترخشم خدا که از آن دورخ همی لرزد چوما

---

(۱) النجم: ۳.

گفت زین خشم خدا چه بودامان　　　گفت ترك خشم خویش اندر زمان

کظم غیظست ای پسر خط امان　　　خشم حق یاد آور ودرکش عنان

وباین قول خدا اشاره میکند که فرموده است «والكاظمين الغيظ والعافين عن الناس والله يحب المحسنين- *فرو برندگان قهرو خشم عفو کنندگان از مردم و خداوند کریم احسان کنندگان را دوست میدارد*».

ما اگر خشم خودرا فرو بریم و این کار را غرض رضای خدا انجام دهیم از خشم خدا که از آن دوزخ میلرزد درامان خواهیم ماند. اشاره دیگر درین قول مولانا که میگوید:

گفت یزدان وصف آن جای حرج　　　بهر محشر لاتری فیها عوج

و این اشاره است به آیة :«لاترى فيها عوجاً ولاأمتاً....- *که در آن دیگر ابداً هیچ پستی و بلندی (رتبهء مقام موهوم) نمی بینی.*»[1]

اشاره دیگر درین قول مولانا که میگوید :

تسخر وطنزی بود آن یاجنون　　　پاك حق عما یقول الظالمون

این اشاره درینجاست که میفرماید :

از پس آنگفت حق خودرا سمیع　　　تا ببندی لب زگفتارشنیع

ومیگوید که سمیع و علیم گفتن خداوند معنی آنرا ندارد که این نامها به حیث اسما علم خداوند میباشد بلکه مقصود از این اطلاق آنست که هنگام سخن گفتن این را خوب بدانی که شنونده یی درمیان است و همه رامیشنود. این فرمایش مولاناموضوع تازه یی را درمطالب کلامی میافزاید و اینست که اگر سمیع وبصیر را از جملهء اسماء علم خداوند حساب کنیم چون در اسماء علم به این ضرورت ندارد تا اصل معنی مصداقی داشته باشد و با این حساب سیاه را کافور علم کرده میتوانیم، باید مبداء سمیع که صفت سمع است ومبدأ بصیر که بصیرت است ضروری الثبوت بر خداوند نباشد زیرا که در اسماء علم هیچگاه این اتصاف ذات به مبدأ ضرور نیست اگر کسی

(١) طه: ١٠٧.

را واعظ نام میگذاریم این یك نام است و اتصاف شخص به صفت و عظ کردن ضرور نیست. اگر چنین شخص درتمام حیات وعظ نکند اطلاق این اسم به حیث اسم علم خللی نمیپذیرد ولی در اسماء خداوند این چنین نیست و آن اسماء و صفات را برخدا اطلاق میکنیم که مبدأ در ذات موجود باشد. خداوند را علیم، کریم و حکیم میگوییم زیرا که مبدأ اینهمه صفات که علم وکرم و حکمت است در ذات خداوند وجود دارد.

پس ازین تفصیل، به این قول اشاره میکند که فرموده است «تعالی عما یقول الظالمون علواً کبیراً- *خدا از آنچه می گویند بسیار منزه و بهتر است.*»[1] وچنین میگوید:

تسخر و طنزی بود آن یاجنون پاك حق عما یقول الظالمون

پس از این تفصیل چنین نتیجه گیری میشود که سمیع و بصیر وکریم و حکیم هیچگاه اسماء اعلام خداوند گفته نمیشود بلکه اسماء صفات میباشد برای خداوند کریم. یك اسم علم است که کلمه (الله) میباشد وآنرا همه علمای لغت چنین تعریف میکنند که :

اسم ذات خداوند است، ذاتی که جامع همه صفات کمال میباشد، همینکه میگویند اسم ذات است گرچه به علم بودن آن تصریح نمیکنند اما همه خصوصیات علم را درآن دیده میتوانیم از قبیل عدم مراعات قیام مبداء (با درنظر داشت اینکه الله اسم جامد است و مبدأ و مصدر ندارد وکسانیکه آنرا از وله یله میدانند قول آنهامورد اعتبار نزد اهل تحقیق نمیباشد).

درقصهء دباغیکه از بوئیدن عطر بیهوش شد، دو اشارهء قرآنی است: اول درین بیت که:

الخبیثات الخبیثین رابخوان رو و پشت این سخن را باز دان

اشاره به این کلام خداوند کریم که میفرماید «الخبیثات للخبیثین و الخبیثون للخبیثات- *زنان بدکاره، نا پاك شایسته، مردانی بدین وصف اند و مردان ست کار و نا پاك شایسته . انی بدین وصف اند.*»[2].

(۱) الاسراء: ٤٣. (۲) النور: ٢٦.

دوم درین بیت که میگوید:

چون زعطر وحی کژ گشتند وگم　　　　بد فغان شان که تطیرنا بکم

میخواهد چنین بگوید که کفار وحی عطر آسارا نه فهمیدند و از آن کج و گم شدند، راه را گذاشتندو فغان میکردند ومیگفتند که ای پیامبران ما به شما بد فالی میگیریم اشاره به این قول خدابه حکایت از کفار«**قالو انا تطير نا بكم**»[1] گفتند ما به شما بدفالی گرفتیم».

اشاره دیگر درین بیت که میگوید:

ربنـــا انـــا ظلمـنا گـفت وبـــس　　　　چونکه جانداران بدید از پیش وپس

اشاره است به این قول خدا وند به طور حکایت از آدم علی نبینا وعلیه الصلاة والسلام: «**ربناظلمنا انفسنا وان لم تغفرلنا وترحمنا لنكون من الخاسرين**- *گفتند خدایا ما (در پیروی شیطان) برخود ستم کردیم و اگر تو ما را نه بخشی ورأفت نفرمائی سخت از زیانکاران شده ایم*[2]. پس ازذکر چند بیت این اشآره قرآنی را در دیگر بیت چنین تکرارمیکند :

آنکه فرزندان خاص آدمند　　　　نوحهء انا ظلمنا میدمند

این بود نمونه از اشارات مولانا به آیات قرآنی و اینك یك قسمت از تفسیر و توضیح مولانا را که درهمین دفترچهارم قرار دارد وتحت عناوین مستقل آورده شده یاد آورمیشویم .

شرح و تفسیر آیة «انماالمؤمنون اخوة» الاية :

مولانا نزدیکی مسلمانان و برادری باهمی آنها را چنین شرح میکند :

کردهء او کردهء تست ای حکـــیم　　　　مـــؤمنـــان را اتصـالی دان قدیم

مؤمنان معدود لیك ایمان یـــکی　　　　جسم شان معدود لیـکن جـا یـکی

---

(۱) یس: ۱۸.　　　(۲) الاعراف: ۲۳.

غیر فهم وجان که درگاو وخر است		آدمی را عقل وجان دیگر است
باز غیر عقل وجان آدمی		هست جانی در نبی و در ولی
جان حیوانی ندارد اتحاد		تومجو این اتحاد از روح باد

* * *

جان گرگان و سگان هریك جداست		متحد جانهای شیران خداست
جمع گفتم جانها شان من باسم		کان یکی صد جان بود نسبت به جسم
همچو آن یك نورخورشید سما		صد بود نسبت به صحن خانه ها
لیك یك باشد همه انوار شان		چونکه برگیری تو دیوار ازمیان

وی این اخوت اسلامی را درآن میداند که ایمان همه یکی ومؤمن به یکی است گرچه جسماًباهم جدا میباشند ولی جان و روح اصلی ایمانی یکیست. مولانا این را با جان حیوانات مقایسه میکند که آنجا اتحاد نیست ونمی توان همهء حیوانات را درجان و روح متحد گفت ومتحد دانست. اینرا باید در نظر بگیریم که مولانا فهم را به گاو وخر نسبت داده است این نه آن فهمی است که مرادف عقل میباشد که حیوانات فاقد آن است بلکه مقصود از فهم شعور حیوانی میباشد نی تعقل. مولانا از این مطلب که مؤمنان از نگاه ایمان باهم متحد میباشند قدم فراتر میگذارد و میگوید که بر علاوهء این عقل واین جان آدمی، انبیا و اولیا جان دیگر دارند وباین ترتیب او سه مرتبه برای عقل وجان ثابت میکند:

(الف) افراد عادی انسانها قطع نظر از مرتبهء ایمان.

(ب) جان و روح مؤمنان عادی

(ج) جان و روح انبیا و اولیا به حیث بندگان خاص خداوند جل جلاله که آنها بالاتر از مؤمنین عادی دارای جان و عقل علیحده میباشند.

این تحلیل مولانا و این تفسیر نزدیکی مؤمنان و تعبیر نزدیکی مؤمنان وتعبیر «انما المؤمنون اخوة» مخصوص مولانا می باشد و دیگر مفسرین در قسمت نزدیکی مسلمانان توضیحاتی داده اند اما درمورد اینکه برای انبیا و اولیا جان و عقل مستقلی

را قائل شده باشند تذکری نه رفته است.

وی برای توضیح مطلب خویش خورشید را مثال میاورد که منبع یکی، نور دهنده یکی ولی در هرجا جدا جدا معلوم میگردد که اگر دیوارها را از میان بر داریم همه یکی میباشند .

تفسیر آیة «فانظر والی آثار رحمة الله کیف یحیی الارض بعد موتها» از زبان یک صوفی

مولانادر بیان این آیت که فرموده : ترجمه (پس نظر کنید سوی آثار رحمت خداوند که چگونه زنده میکند زمین را پس ازمرگ آن) از زبان یك صوفی چنین میگوید:

صوفی درباغ سر بر زانو نهاده بود ، شخصی اورا مخاطب قرار داده گفت: این چه کار است که میکنی باید مطابق بر امر خداوند که گفته (فانظرو.....الایة) ، این درختان و این آثار را باید مورد نظر خویش قرار دهی. صوفی درجواب چنین میگوید تو نمیدانی که آثار رحمت الهی که درآیة تذکر رفته دل است نه باغها وسبزه های ظاهری. درجان انسان باغ ها وسبزه ها قرار دارد که عکس آن در بیرون دیده میشود ، اصلاً باغها ومیوه ها همان میباشد که دردل قرار دارد :

باغها ومیوه ها انــدر دل ســت عکس لطف او برین آب و گل است

گر نبودی عکس آن سرو ســرور پس نخواندی ایــزدش دار الــغرور

این غرور آنست یعنی آن خــیال هســت ازعــکس دل وجــان رجال

جمله مغروران برین عکس آمده بر گما نــی کــاین بود جنــت کده

میگــریــزند ازاصــول باغــها بــر خیالــی میکــند ایــن لاغــها

این صوفی زنده دل مطلب خود را به این مستند میکند که دنیا دارالغرور گفته شده و این دار غرور وفریب آنوقت اطلاق صحیح پیدا میکند که درخت و چمن عکس وظل چمن اصلی باشد ورنه چرا دار غرور نامیده شود. این مطلب درمثنوی تحت این

عنوان قرار دارد :(قصهء صوفی که درمیان گلستان سر بزانوی مراقبه نهاده بود یارانش گفتند سر برآر و تفرج کن گلستان ورياحين ومرغان را که فانظروا الی آثار رحمة الله...)مولانا این قصه را به شکلی یاد میکند که خودش حاکی امین است ومیخواهد این قصه را باکمال امانت اظهار دارد اما از آنچه به طور حکایت تذکر میدهد چنین برمیآید که خودش نیز عین نظر را دارد و این جهانرا باهمه زیبایی هایش دارالغرور میگوید و دارالغرور بودن آنرا بوجود ظلی تعبیرمیکند که وجود اصلی درجای دیگر است.

نظر مولانا درتفسیر این قول خدا (یایهالمزمل)

اینست قسمتی از فرمایش وی:

خواندمزمل نبی را زین سبب که برون آور گلیم ای بوالهرب[1]
سرمکش اندر گلیم وروميوش که جهان جسمیست سرگردان تو هوش
هین مشو پنهان تنگ مدعی که تو داری نور وحی شعشعی
هین قم الیل که شمعی اي همام شمع دایم شب بود اندر قیام

هنگام نزول وحی برای بار اول هیبتی بر رسول خدا (صلی الله علیه و سلم) طاری گردید و به منزل برگشت وگفت:

(زملونی زملونی - مرا بپیچانید مرا بپیچانید). در همین حال سوره مزمل نازل گردید، تا این جا همه مفسرین متفق الرأی میباشند ولی درتفسیر بعدی سوره، ابتکار مولوی را چنین مشاهد ه میکنیم که کاملأبر راه غیر راه دیگران رفته است و چنین میگوید :

خداوند کریم برای محمد (صلی الله علیه و سلم)مزمل گفت تا او از گلیم برون آید وملازم ترس نباشد. خدا برای او میگوید که ای محمد (صلی الله علیه و سلم) سر را در گلیم مکش وروی خودرا مپوش! زیرا که جهان سرگردان حیثیت جسم را دارد وتو

(۱) هرب: (به فتح اول و دوم) گریختن و فرار کردن و نیز به معني كلان سال شدن آمده.

حیثیت هوش را داری. نباید از ننگ مدعی پنهان شوی زیرا که وحی جلی وظاهر را دارامیباشی شب را زنده دار زیرا که تو به سان شمع میباشی. وشمع باید درشب قیام داشته باشد تا دیگران را روشن سازد ای رسول خدا! بدون فروغ تو روز روشن هم حیثیت شب رادارد. اگرپناه تو نه باشد شیر اسیر خرگوش میشود. ای رسول خدا! تو باید کشتیبان ما باشی درین بحر صفا زیرا که تو ای مصطفی! حیثیت نوح ثانی را داری که مارا از تلاطم نجات میذهی. باید با اصحاب عقول همراه شویم تاراه را بیابیم. ای رسول خدا! تو خضر و غوث هرکشتی میباشی تو چون محتاج الیه همهء هستی میباشی باید انقطاع وخلوت را ازمیان برداری. طاعنان تو چون سگان میباشند و این سگان از (امر) (انصتو) خاموش میباشند. تو هادی و رهنمای همه میباشی وبرای ماتم آخر زمین خوشی میاوری. تو امام المتقین میباشی و باید خیال اندیشمند ما را به یقین برسانی. تو اسرافیل وقت میباشی، هرکس که گوید قیامت کجاست خویشتن را بنما وبگو اینك منم نبی آخر الزمان.

مولانا این موضوع را به تفصیل بیان میکند و آنچه درکلام وی کاملاً اختصاص دارد اینست که ازفرمایش او چنین معلوم میگردد که وی (صلی الله علیه و سلم) درگلیم روی ترس معاندین خود را پیچانده بود، در حالیکه مفسرین انتخاب این حالت را جهت ترس وهیبت وحی میدانند نه روی هروب و گریز و این را نمپذیرند که مولانا میگوید (که برون آ ازگلیم ای بوالهرب) وآنچه را به حیث دلیل قیام لیل یاد میکند ومیگوید چون رسول خدا (صلی الله علیه و سلم) حیثیت شمع را به خود میگیرد باید شب قیام داشته باشد تا دیگران را روشن سازد این یك تفسیر و بیان تصوفی است که نمیتوان آنرامورد بحث و مناقشه قرار داد.

تفسیر آیة فاوجس فی نفسه خیفة موسی

درهمین دفتر چهارم تحت عنوان تفسیر آیة «فاوجس فی نفسه خیفة موسی قلنالاتخف الخ- *در آن حال موسی بترسید (که مبادا امر بر مردم مشتبه شود و میان سحر و معجزه فرق نگذارند) ما گفتیم موسی مترس...*»[1]. دربیان قصهء موسی علی نبینا وعلیه الصلاة والسلام چنین آمده است :

(۱) طه: ٦٧

گفت موسی سحر هم حیران کنی ست　　　چون کنم کاین خلق را تمیز نیست
گفت حق تمیز را پیدا کنم　　　عقل بی تمیز را بینا کنم
چون که معجزهات را ظاهر کنم　　　عقل را دردیدنش فاخرکنم
دیده بخشم عقل بی تمیزرا　　　کور سازم جاهل ناچیز را
گرچه چون دریا بر آوردند کف　　　موسیا تو غالب آئی لاتخف

اینقصه را مطابق گفتار دیگر مفسرین دنبال میکند ودر آن کدام مخالفت از دیگران نیست. قصهء موسی (علیه السلام) رابا ساحران شرح میکند و این را علاوه میدارد که درپایان، حق بر باطل غالب میگردد، آواز سحر و آواز دین باهم فرق دارد :

بانگ طشت سحر جز لعنت نماند　　　بانگ طشت دین به جز رفعت نماند

آنچه در دفتر چهارم آمده به همین قدر اکتفا میکنیم و به سراغ قسمتی از تفسیر مولانا در دفتر پنجم میرویم

وقسمتی از اشارات وتفسیر قرآنی

در دفتر پنجم

اشاره به آیة: «فلیضحکو قلیلاً و لیبکوا کثیراً ... الآیة»

گفت و لیبکوا کثیراً گوش دار　　　تا بریزد شیر فضل کرد گار

این قصه را به ارتباط گریه کافری که مهمان محمد (صلی الله علیه و سلم) بود یاد میکند که نعلن ملوث او را خود آنحضرت می شست، درین حکمت بود چه همینکه مهمان این وضع را دید گریه کرد و مسلمان شد و درین مورد قبل از بیت گذشته چنین میگوید:

تا نگرید ابر کی خندد چمن　　　تا نگرید طفل کی جوشد لبن
طفل یکروزه همیداند طریق　　　که بگریم تا رسد دایه شفیق
تو همیدانی که دایه دایگان　　　کم دهد بی گریه شیرت رایگان

اثر گریه را توضیح میدهد و این هدایت آن کافر را به اثر همین گریه میداند. این همه دارای صد ها سر است که رسول خدا (صلی الله علیه و سلم) خودش به پاك کردن حدث مهمان اقدام میکند تا مهمان هنگام باز گشت با مشاهدهء این گذشت و این تواضع و این وضع عجیب بداند که محمد (صلی الله علیه و سلم) بیشك فرستادهء خداست که در اعمال و افعال بالا تر از آن حد است که تصور باید. این مهمان غرض گرفتن هیکلی آمده بود که از یادش رفته بود. مهمان فکر باز گشت را نداشت ولی همینکه باز گشت همه کفر و عناد را به مشاهده این خلق نیکوی محمد (صلی الله علیه و سلم) از یاد برد و مسلمان گردید.

اشارهء دیگر درین بیت است که میگوید:

اقرضو الله قرض ده زین برگ تن تا بروید در عوض در دل چمن
قرض ده کم کن از این لقمه تنت تا نماید وجه لا عینٌ رأت

بیت اول اشاره به آیت (اقرضو الله قرضاً حسناً...الآیة) و بیت دوم اشاره به حدیث (لا عین رأت و لا اذن سمعت. الحدیث) و درین بیت میگوید:

زین پلیدی برهد و پاکی برد از یطهر کم تن او بر خورد

اشاره به آیة قرآنی: «لیذهب عنکم الرجس أهل البیت و یطهر کم تطهیراً...- *خدا چنین میخواهد که رجس هر الایش از شما خانواده نبوت ببرد و شما را از هر عیب پاك و منزه گرداند.*[1] » می باشد.

درین فرمایش او که میگوید:

سعیکم شی تناقض اندر ید روز میدوزید و شب بر میدرید

اشاره است به این آیة قرآن. (ان سعیکم لشتی...) سورة الیل. و درین بیت او که میگوید:

هین بخوان قرآن ببین سحر حلال سر نگویی مکر های کالجبال

(۱)الاحزاب:۳۳

اشاره به این آیت سورة ابراهیم است که میفرماید.

(و قد مکروا مکر هم و عند الله مکر هم و ان کان مکر هم لتزول منه الجبال)

قسمتی از تفسیر وی در همین دفتر پنجم

در دفتر پنجم عنوانیست بدین ترتیب. (در بیان آنکه لطف ها در قهر ها پنهان است و قهر ها در لطفها تا اهل معنی و تمیز از ظاهربیان جدا شوند). قوله تعالی: «یبولکم ایکم احسن عملاً». مادر بحث پیرامون جوهر و عرض نیز به همین عنوان اشاره ای کردیم و اکنون موضوع تفسیری آیت را در نظر میگیریم. در آغاز، صحبت درویش با درویش مورد بحث قرار میگیرد که یکی برای دیگری چنین میگوید: که تو خدا را چگونه میپنداری و او را چگونه دیده ای؟ او در جواب میگوید که او را بی چون دیدم اما از روی قال میتوان از آن دید چنین تعبیر کرد که:

سوی چپ او آذری بود و بطرف راست کوثری قرار داشت. بطرف چپ آتش جانسوز و بطرف راست جوی خوش قرار دارد. گروهی سوی آتش دست خویشرا دراز کرده اند و گروه دیگر از مشاهدهء حوض کوثر شاد و مست میباشند. سپس طوائف را تفصیل میدهد که بعضی سوی سعادت و برخی بطرف شقاوت رو دارند.

من نیم فرعون کایم سوی نیل　　سوی آتش میروم همچون خلیل

نیست آتش هست آن ماء معین　　و آن دیگر از مکر آب اتشین

با این تفصیل، آیة قرآنی را مورد شرح قرار میدهد و این ابتلاء را در صورتهای مختلف تمثیل میکند.

تفسیر دیگر وی تحت عنوان:

(در بیان آنکه هیچ چشم بد آدمی را چنان زیان ندارد که چشم پسند خویش مگر که چشم او مبدل شده باشد بنور حق که بی یسمع و بی یبصر و از خویشتن او بی خویش شده باشد. در معنی آیة کریمهء و ان یکاد الذین کفروا تا آخر:

این عنوان خودش اجمالاً اصل مطلب را توضیح میدهد و اینست که انسان باید

خود خواه و خود پسند نباشد و کسانیکه این خود پسندی را گذاشته اند کسانی اند که در حق آنها حدیث بی یسمع و بی یبصر صادق است و خلاصهء آن چنین است . بنده بمن تقرب میکند. بنوافل و عبادات تا که او را دوست دارم و همینکه دوستش داشتم چشم او میشوم آن چشمیکه با آن میبیند. گوش او میشوم آن گوشیکه بآن میشنود و پای او میشوم آن پایی که با ن راه میرود. و اگر از من سوال کند برایش عطا میکنم... تا آخر حدیث. مولانا تحت عنوان فوق چنین میگوید:

گر تو احوال عـروج خـویش را نیك دانـی نیـك باشـد مر ترا

سپس خود بینی را بد میگوید و مثالی میآورد که طاؤس از دیدن پر زیبای خویش مغرور میگردد، ولی همینکه بطرف پای خود مینگرد و زشتی آنرا بمقایسه بدیگر اجزاء بدن مشاهده میکند این عجب و کبریاء او اندکی کم میشود. درین میان درباره چشم بد بین نیز حرفی دارد و میگوید که روزی محمد (صلی الله علیه و سلم) در راهی لغزید که درآن هیچ موجب لغزیدن نبود. در میان راه بی گل و بی باران این حالت به او رخ داد، «در تعجب شد که این لغزش ز چیست؟» و آیتی بیامد و اورا آگاه کرد که این از چشم بد بتو رسید:

تـا بیـــامــد آیت و آگـــاه کـــرد کـان ز چشم بد رسـیـدت و ز نبـرد

گـریـدی غـیـر تـو دردم لا شـدی صـیـد چشـم و سـخـرهء افنا شـدی

مـعـنـی چشـم بـد آخـر بـاز دان آن یـکاد از چشـم بد نیـکو بـخـوان

اگر این نظر چشم بد بدیگر کسی میرسید فوراً نیست میگردید. اینکه در قرآن کریم و فرقان حکیم آیة: «و ان یکاد الذین کفروا لیز لقونك بأبصارهم لما سمعو الذکر و یقولون انه لمجنون.»[1] آمده از آن میتوان این تأثیر چشم بد را معلوم کرد.

نظر بد دیگران را با نظر عجب و خود پسندی خویش مقایسه میکند و میگوید

(۱)القلم: ۵۱

گرچه نظر بدو رسیدن چشم بد آنقدر مؤثر است که بر رسول خدا (صلی الله علیه و سلم) هم تأثیری داشت، باید به اضرار خود بینی هم متوجه شد و در بیان خود بینی و تکبر مثال دیگری دارد و اینست که ابلیس خود پسند ومتکبر بود لذا مستحق لعنت گردید:

ذلت آدم ز اشکم بود و باه		وان ابلیس از تکبر بود و جاه

لاجرم او زود استغفار کرد		آن لعین از توبه استکبار کرد

اگر خواسته باشی تا علامت و سبب کبر و غرور را از خویشتن دور سازی باید بسان طاؤسی باشی که پر خود را میکند تا علامت و سبب عجب خودو سبب عداوت مردم را از میان بردارد و این قصه تحت این عنوان قرار داود که:

(قصه آن حکیمی که طاؤسی را دید که پر زیبای خود را بر میکند بمنقار و میانداخت و تن خود را کل و زشت میکرد، از تعجب طاوس را پرسید که دریغت نمی آید؟ گفت میآید اما پیش ماجان از پر عزیز تراست و این پر عدوی جان من است از این جهت بر میکنم) این عنوان خودش یك نثر کامل و مبین اصل قصه میباشد و تحت آن تفصیل قصه قرار دارد و متمم موضوع خود پسندی و مقایسهء آن با نظر بد میباشد.

ملحق سیزدهم
تفصیل قصهء ابراهیم علی نبینا و علیه الصلاة و السلام که در قرآن وارد شده و مولانا آنرا چند جا آورده است

قصه قرآنی معروف است که حضرت ابراهیم (علیه السلام) از طرف خداوند کریم مامور شد تا چهار مرغ را بکشد و سران آنها را با خود نگه دارد ودیگر اعضایمرغان را با هم بکوبد و خلط کند و پس سر ها را بدست گرفته آنهمه کوفته شده را سوی خود بخواند و مشاهده کند که مرغان زنده میگردند و از هم جدا میشوند و هر جسم سوی سر خود بر میگردد، و چنین کرد. این همه جهت آنبود که روزی ابراهیم (علیه السلام) پرسید:خداوندا! چگونه مرده ها را زنده میکنی؟ خداوند کریم در جوابش گفت: آیا باین ایمان نداری؟ او در جواب گفت: من ایمان دارم که مرده ها بروز قیامت زنده میشوند و

سوی میدان حساب میروند ولی من اطمینان قلبی و مشاهده را آرزو دارم. ابراهیم (علیه السلام) برای ایمان دو مرحله را به میان آورد یکی ایمان به معنی تصدیق که از مشاهده و رویت عیان سر چشمه نگرفته باشد و دیگر آن که منشأ آن مشاهده میباشد و این مرحلهء دوم ایمان است.

خداوندکریم او را مامور ساخت تا چار مرغ را بگیرد و مطابق فرمایش، آنها را بکشد. این قصه در دفتر پنجم در چند جا آمده است. در اول چنین توضیح می دارد که:

چهار وصفت این بشر را دل فشار — چار میخ عقل گشته این چهار

تو خلیل وقتی ای خورشید هش — این چهار اطیار رهزن را بکش

و پس از تفصیل دوباره اینکه اگر انسان میخواهد تازنده گی ابد را بدست آرد از این چار مرغ سر ببرد و آن چهار تقاضایی که دربدن است باید محو گردد تا انسان حیات با سعادت ابدی را بدست آورد. سپس این چهار مرغ را چنین بیان میدارد:

بط و طاؤس است زاغ است و خروس — این مثال چار خلق اندر نفوس

بط حرص است و خروس آن شهوت است — جاه چون طاؤس و زاغ آن نیت است

مرغ آبی، طاؤس زاغ وخروس تعیین و از طرف ابراهیم کشته میشوند. مرغان زیاد بودند ولی تعیین و ترجیح این چهار مرغ جهت آن بود که خاصیت همین چهار مرغ همه در انسان موجود است. هر گاه بخواهد که خود را به سعادت دایمی برساند باید همین چهار خاصیت را از خود دور بسازد و هر چهار رابکشد و محو و نابود کند. مرغ آبی حرص دارد، خروس دارای شهوت میباشد، طاؤس جاه طلب است و زاغ طول امل و امید دارد. این چهار خاصیت در انسان وجود دارد و هر یك کافی است که انسان را سوی بد بختی ها سوق دهد:

بط حرص ست و خروس آن شهوت است — جاه چون طاووس و زاغ آن نیت است

تا اینجا تفصیل در بیان این چهار مرغ تحت عنوان :

(در بیان معنی آیة کریمه فخذ اربعة من الطیر فصر هن الیك...) داده شده است

اما پس از چند صفحه و ذکر عناوین متعدد دیگر باز هم به قصهء ابراهیم علیه السلام بر میگردد و این مطلب را عنوان میکند:

(صفت طاؤس و طبع او و سبب کشتن ابراهیم خلیل او را)

و این قصه را چنین دنبال میکند:

آمدیم اکنون به طاؤس دو رنگ		کو کند جلوه برای نام و ننگ
هست او صید خلق از خیر و شر		وز نتیجه فائده آن بی خبر
بی خبر چون دام میگیرد شکار		دام را چه علم از مقصود کار

سپس مطالب دیگری را ذکر میکند و بار دیگر سوی قصه میرود و این عنوان را برای قصهء زاغ مشاهده میکنیم (ما عناوین را به مولانا نسبت نمیدهیم زیرا که در نگاه دقیق این عناوین پس از تألیف برای تنظیم مطالب افزوده شده نه آنکه این همه ر او گفته است و یکی از دلایل ما اشتباهاتیست که درین عناوین رخ داده و از ردیف اشتباهاتی میباشد که مولانا با این علم و نبوغ از ارتکاب آن به دور است. ما قسمتی از آن اشتباه را در بیان عقل از نظر مولانا تذکر دادیم). اینست عنوان:

(در سبب کشتن ابراهیم علیه السلام زاغ را که آن اشاره به قمع کدام صفت از صفات مذمومه بود) این قصه را چنین آغاز میکند:

این سخن را نیست پایان و فراغ		ای خلیل حق چرا گشتی تو زاغ
بهر فرمان حکمت فرمان چه بود		اندکی زاسرار آن باید نمود
کاغ کاغ و نعرهء زاغ سیاه		دائما باشد بدان را عمر خواه
همچو ابلیس از خدای پاك و فرد		تا قیامت عمر تن در خواست کرد
گفت أنظر نی الی یوم الجزأ		کاشکی گفتی که بینا ربنا

ابلیس اگر میگفت که خداوندا توبه کردم و مانند آدم علیه السلام به گناه خویش اعتراف میکرد و از آن توبه مینمود دیگر سخن انجام میگردید و این همه بدبختی های او پایان میبافت ولی او گفت: مرا تا روز باز پرس مهلت ده. بمن فرصت داده شود و

خداوند این خواهش او را پذیرفت و گفت تو از جمله، مهلت داده شده گان میباشی.

مولانا در تفصیل این مطلب چنین میگوید که زنده گی با دوست خوش است. کسیکه از خدا غائب و غافل باشد گرچه زنده است باید خود را نیست و نابود و محو و لاشی بداند. اگر عمرست همانست که با حق و با رضای خدا باشد و اگر مرگست همان مرگ به که با خدا باشد و بی خدا آب حیات آتش است. این هم از تأثیر لعنت الهی بر ابلیس بود که درین حال او عمر دراز خواست. اینکه از خدا عمر دراز خواست معنی آن را دارد که از خدا غیر خدا را آرزو کرد. و این کار خوب نیست مخصوصاً اگر انسان عمری بخواهد که در بیگانگی غرق و دور و بیگانه باشد. اگر انسان عمر زیاد به این منظور بخواهد که در بیگانگی غرق باشد که کبریا خود را کم کند و پستر رود. اگر انسان مهلت میخواند تا خود را کمتر سازد، این خواهش و این مطالبه مطلوب است ولی اگر کسی عمر دراز بخواهد تا مستحق لعنت بیشتر گردد طوریکه ابلیس چنین کرد و این عمر عمر مطلوب نیست.

عمر خوش در قرب جان پروردن است عمر زاغ از بهر سرگین خوردن است

افزایش در عمر جهت حاصل کردن وسایل قربت کار خوب و نعمتیست بی پایان ولی اگر عمر دراز خواهیم تا مثل زاغ بیشتر سرگین بخوریم، بیشتر ظلم کنیم، بیشتر خون مظلومان را بریزیم، بیشتر جاه و جلال و شوکت ظاهری و اسباب زحمت دیگران را فراهم سازیم .بیشتر رنج آوریم، بیشتر جامعه را سوی بد بختی و ذلت سوق دهیم، بیشتر خدا را فراموش کنیم، این آرزوی شوم از خواسته های نفس اماره بالسوء میباشد.

مولانا پس از بیان حرص زاغ، مطالب دیگری دارد و بعد از بیان آن عنانرا بار دیگر سوی قصه، ابراهیم علیه السلام بر می گرداند و چنین میگوید:

چند گویی همچو زاغ پر فسوس ای خلیل حق چرا کشتی خروس

و این مطلب تحت این عنوان تذکر داده شده:

(در بیان آنکه کشتن ابراهیم علیه السلام خروس را اشارت به قهر و قمع کدام صفت بود از مذمومات مهلکات) و این مطلب چنین دنبال میگردد:

حکمت کشتن چه بود آخـر بگـو   تا مسبح گردم آنرا مـو به مـو
گفت فرمان حکمت فرمان بخـوان   تا مهلل گردم آنـرا مـن بـجان
شهوتی است و بس شهوت پرست   زان شـراب زهر ناك ژاژ و مست
گرنه بهر نسل بودی ای وصـی   آدم از ننگش بکردی خود خصی

این شهوت پرست است و شهوت پرستی او به حدی میباشد که اگر ترس قطع نسل نباشد از ننگ او آدم خود را خصی میکرد.

پس از این تفصیل، عناوین دیگری برای تفسیر آیات قرآنی قرار دارد که ما روی اختصارو اینکه در توجیه و تفسیر آیات کدام ابتکار نیست و همان شرح و توضیح و تأویلی را دنبال کرده که دیگران نیز آنرا تذکر داده اند. اینك به شرح اجمالی آن میپردازیم:

ملحق چاردهم
توضیح در بیان آیة:

(لقد خلقنا الانسان فی احسن تقویم- *که انسان را در (مقام) احسن تقویم (نیکو ترین مراقب صورت وجود) بیافریدیم».*[1] این انسانیکه مسجود ملائك گردید و با تقویم زیبا به میان آمد هر گاه این عزت و کرامت فطری خود را فراموش کند جایش سقر است.

تفسیر آیة:

(ومن نعمره نکسه فی الخلق افلا یعقلون.) با این تعبیر زیبای مولانا:

آن رخی کـه تاب او بد مـاه وار   شـد به پیری همچو پشت سوسمـار
وان سر و آن فرق کش شعشع شده   وقـت پـیـری نـا خـوش اصلـع شـده
وان قدر قصان وبار آن چون سنان   گشت در پیری دو تا همچون کمـان
برف گشته موی همچون پر زاغ   در تـشـنـج روی گـشـتـه داغ داغ

---

(۱)التین: ٤

تفسیر (الاالذین آمنو و عملو الصالحات...)

این استثناء که در آیت وارد شده از طرف مولانا بدینگونه مورد توضیح قرار میگیرد :

لیك اگر باشد قرینش نور حق نیست از پیری ورا نقصان و دق[1]

سپس یك مقایسه میان زوال رنگ و بوی باغ و حسن و جمال انسانی دارد و میگوید که روزی در وصف باغ اشعاری سروده میشود و روزی که آن باغ مورد خزان قرار گیرد و زیر و زبر میشود و انسان در تعجب میشود وباید گفت:

تا چه ذلت کرد این باغ ای خدا که ازو این حلها گردد جدا

این باغ کدام گناه و لغزش نکرده بودکه این حله هار ا از دست داد و جواب این پرسش چنین است:

خویشتن را دید و دید خویشتن زهر قتال است های ای ممتحن

شاهدی کز عشق او عالم گریست عالمش میراند از خود جرم چیست؟

جرمش آنکه زیور عاریه بست کرد دعوی کین حلل ملك من است

تفسیر: و هو معکم اینما کنتم.

این معیت را بار بار توضیح داده و آنرا سوی وحدت الوجود کشانده و معیت را به اتحاد برده یار با یار همراه بود و یکی شده است. ما بیشتر از این نمی خواهیم نظر او را در تأویل این آیت شرح دهیم. اکثر گفتار وی شرح و بیان همراهی با خدا و معیت است که آخرش نزد صوفی بکجا میکشد.

مولانا طی یك قصه چنین بیان داشته که اگر انسان در نماز گریه کند و آن از ترس خدا باشد نمازش بجاست ولی اگر از ترس خدا و پشیمانی گناه نباشد نمازش صحت

---

(۱) دق: بر فتح اول شکستن، ریز ریز کردن، کوبیدن.

ندارد. سپس آب دیده را آب دیده میگوید زیرا که او دیده است. و اینجا از دیده به معنی حدیقهء چشم سوی دیدن میرود، آب دیده یعنی آبیکه از دیده و حدیقهء چشم میآید ولی روی تجنیس چنین میگوید آب دیده و آبیکه از دیدن ریخته و از مشاهده به میان آمده است.

با ذکر این فرمایش مولانا، باید گفت که او این معیت: و هو معکم اینماکنتم. را دیده و هر آنچه میگوید تعبیر از همین دیدن است.

تفسیر آیة: فلینظر الانسان مم خلق.

این تفسیر را قبلاً شرح و آنرا در قصهء چارق و پوستین ایاز کردیم: اینجا تنها این بیت مولانا را ذکر میکنیم که از آن بدبختی نظر نکردن به اصل واضح میگردد:

شد عـــزازیلی از این مستی بلیس   که چـرا آدم شـود بر مـــن رئیس

تفسیر دیگر تحت این عنوان قرار داده شده:

«در بیان آیة خلق الجان من مارج من نار و جن را از رخشندهء شعله خلق فرموده.»[1] و قوله تعالی «فی حق ابلیس علیه اللعنة **کان من الجن فغسق عن امر ربه افتخذونه و ذریته الی آخره**- شیطان که در جنس جن بود و بدین جهت از طاعت خدای سر پیچیده (آیا شما فرزندان آدم) مرا فراموش کرده شیطان و فرزندانش را دوست خود گرفتید.»[2] و درین مورد مقایسه کلام ابلیس را با کلام آدم علیه السلام تذکر میدهد. آدم منتهای عجز را به کار برد:

لـیک آدم چـارق و آن پـوستین   پـیش آوردی که هستم من زطین

ولی ابلیس با استدلال خویش خویشتن را مورد لعنت قرار میدهد.

تفسیرآیة «و ما رمیت اذرمیت ولکن الله رمی» بشکل تصوفی آن.

(۱)الرحمن: ۱۵   (۲)الکهف: ۵۰

این شکل تصوفی را از اینجا میبابیم که در قصهء نصوح چنین میگوید:

آن دعا از هفت گـردون در گـذشت   کار آن مسکین به آخرخـوب گـشت

کان دعای شیخ نی چون هر دعاست   فانی است و گفت او گفت خـداست

این رمی رسول خدا را رمی و ریگ انداختن خدا میگوید زیرا که او پیامبر خداست، راه فنا را در پیش گرفته است. ولی این تفسیر تصوفی را اگر به حیث قاعدهء کلیه قبول کنیم باید همه اعمال و افعال رسول خدا در حقیقت اعمالی باشد که خدا انجام داده و به این ترتیب هیچ عمل رسول خدا باید مورد رد قرار نگیرد. در حالیکه سورهء عبس رو گردانی رسول خدا را از آن صحابی کور و توجه او سوی سر آن قوم سبب سرزنش او گردید. اگر بگوییم که اواز کور رو گردانید و عین رو گردانیدن خداست پس چرا خدا عتابش میکند و میگوید عبس و تولی...تا آنکه میفرماید: کسیکه بتو میآید و از خدامیترسد تو ازآن اعراض میکنی و رو میگردانی.با این توضیح باید گفت که نمیتوان تفسیر تصوفی را در: و ما رمیت... قبول کنیم زیرا که سبب بسی مشکلات دیگر میشود.

تفسیر این قول خدا که فرموده است: ان الله لا یستحیی أن یضرب... الی آخره واین تفسیر تحت این عنوان قرار دارد که:

قوله تعالی(ان لا یستحیی ان یضرب مثلاً مابعوضة فما فوقها...)[1] و این تفسیر را پس از آن که قصهء لوطی را یاد میکند توضیح میدهد.

درین تفسیر میخواهد همهء قصه های رکیك را که بیان داشته مورد توجیه قرار دهد و بیان آنهمه را جهت توضیح مطلوب متکی و مستند به همین آیت (ان الله لا یستحیی... الآیة) بداند. و می گوید:

بیت من بیت نیست اقلیم است   هزل من هزل نیست تعلیم است

تفیسر این قول خدا را دربارهء اهل کتاب که فرموده است : «و جعل منهم

(۱) البقره:۲٦.

القردة و الخنازیر»:

و یك مقایسه را میان آن امت که مسخ شد و این امت که تو به و استغفارش همه گناهان را نیسیت و نابود میکند بکار میبرد و چنین میگوید:

پس خدا آن قوم را بوزینه کرد چونکه عهد حق شکستند از نبرد
اندر این امت نه بد مسخ بدن لیك مسخ دل بود ای ذوالفطن
چون دل بوزینه گردد آن دلش از دل بوزینه شد خوار آن گلش

تفسیر دیگر تحت عنوانیکه آن عنوان خودش تفسیر است.

اینست عنوان: در معنی آیة «و ان الدار الآخرة لهی الحیوان لو کانوا یعلمون.» که در و دیوار همه آن عالم همه اجزای زنده اند و سخن گو و سخن شنو به جهت آن، مصطفی صلی الله علیه وسلم فرموده: «الدنیا جیفة و طلابها کلاب- دنیا جیفه است و طالبان سگان میباشند». اگر آخرت را حیات نبودی و آخرت هم چون دنیا جیفه بود جیفه را از برای مرده گی اش جیفه خواند نه برای بوی زشت.

قبلاً گفتیم که این عنوان خودش تفسیر است درینجا چند بیت مولانا را یاد آور میشویم:

آن جهان چون ذره ذره زنده اند نکته دانند و سخن گوینده اند
در جهان مرده‌ء شان آرام نیست کاین علف جز لایق انعام نیست
هر کرا گلشن بود بزم و وطن که خورد او باده اندر گو لخن

یک قسمت از اشارات و تفاسیر در دفتر ششم

این دفتر را نیز به همان اندازه مورد بحث تفسیری قرار میدهیم که مولانا در تفسیر و تأویل و توضیح آیات راه نوی را پیموده باشد و اسلوب جدیدی را از خود به یادگار گذاشته باشد.

در اول دفتر ششم، از راز داری و راز گویی حرف میزند و در دعوت سوی حق، قبول را اهمیت نمیدهد. اگر دعوت قبول شود یا رد گردد باید این دعوت، این تبلیغ حق و این امر بالمعروف و نهی عن المنکر راه خودر ا بپیماید. نوح نه صد سال دعوت کرد و دم به دم انکار قومش میافزود، او از این انکار مشکلی را بخود راه نداد و از دعوت دست نکشید. این همه را خدا خریدار است. درینجا اشارتی به آیة قرآنی دارد:

پس خریدار ست هر یك را خدا　　در مزاد یفعل الله ما یشاء

اشاره است به این قول خدا که فرموده است: (یفعل الله ما یشاء). مولانا جزء آیت دیگر را که عبارت است از انا الیه راجعون چند جا بیان کرده و به آن اشاراتی دارد از آنجمله آن اشاراتی را که درباره، تجدد امثال ذکر کردیم قبلاً از آن یاد آوری شد. اینست اشاره، دیگر آن در بحث خاص وی که از آن معلوماتش به ذره و خواص آن هویدا است:

ان جهان جنگ است چون گل بنگری　　ذره ذره همچو دین با کافری
آن یکی ذره همی پرد به چپ　　وآن دگر سوی یمین اندر طلب
ذره، بالا و آن دیگر نگون　　جنگ فعلی شان ببین اندر رکون
جنگ فعلی است از جنگ نهان　　زین تخالف آن تخالف را بدان
ذره، کو محو شد در آفتاب　　جنگ او بیرون شد از وصف و حساب
چون ز ذره محو شد نفس و نفس　　جنگش اکنون جنگ خورشید ست و بس
رفت از وی جنبش طبع و سکون　　از چه از انا الیه راجعون

جهان را از اختلاف استوار میداند اگر این اختلاف و این تضاد نباشد، اگر این چار عنصر بحیث ستونهای جهان نباشند، اگر هر عنصر شکننده دیگرش نگردد، جهان نمی ماند. بنای مخلوق بر اضداد است. به احوال خود بنگر لشکر های احوالت هر یکی با دیگر در جنگ است.

این جنگ را در وجود خویش تماشا کن اما جهان دیگر و عالم دیگر، جهان باقی

و جهان همیشگی همیشه است زیرا که بنای آن به جنگ اضداد نمی باشد. هر ضد میخواهد ضد دیگر را سوی فنا بکشاند چون در آن جهان ضدیت نیست، ترکیب از اضداد نیست.

نفی ضد کرد از بهشت بی نظیر که نباشد شمس و ضدش زمهریر
هست بیرنگی اصول رنگ ها صلح ها باشد اصول جنگ ها
آن جهانست اصل و این پر غم و ثاق وصل باشد اصل هر هجر و فراق
این تخالف از چه آید وز کجا وز چه زاید وحدت این اضداد را
ز انکه ما فرعیم و چار اضداد اصل خوی خود در فرع کرد ایجاد اصل

پس از این تفصیل و این استدلال به فنای دنیا و بقأ آخرت اشاراتی دارد. به این آیت که در سوره، اعراف است: (الا له الخلق و الأمر فتبارك الله رب العالمین.) اینست گفتار مولانا:

پس له الخلق و له الامرش بدان خلق صورت امر جان راکب بر آن
راکب و مرکوب در فرمان شاه جسم بر در گاه و جان دربار گاه

اشاره، دیگری درین فرمایش اوست که میگوید:

نا خوشت آید مقال آن امین در نبی که لا احب الافلین

اشاره به آیة در سوره انعام: (فلما افل قال لا أحب الافلین.) اینست کلام دیگر او و اشارات دیگر او به چند آیة مبارکه:

از فرح در پیش مه بستی کمر زان همی ترسی ز انشق المقر
منکری این را که شمس کورت شمس پیش تست عالی مرتبت
از ستاره دیده تصریف هوا تا خوشت آید اذا النجم هوی

اشارتیست به: انشق القمر، اذا شمس کورت والنجم اذا هوی. و به قول خدا که

می فرماید: له مقالید السماوات و الارض این طور اشاره است:

جز مگر مفتاح خاص آید ز دوست   که مقالید السموات آن اوست

اشاره‌ء دیگر درین قول از مولانا است که میفرماید:

معنی تختم علی افواههم   این شناس اینست رهرو راهم

و اشاره به قول خدا: «الیوم نختم علی افواههم و تکلمنا ایدیهم سورة یسن» درین فرمایش مولانا میگوید:

قفلهای نا کشاده مانده بود   از دم انا فتحنا بر کشود

اشاره به آیت سوره فتح: «انا فتـ لك فتحاً مبیناً.» مولانا در جایی دیگر ابیات عربی دارد و طی آن اشاراتی را گنجانیده است گوش کن که او چه میفرماید:

لیس للجن ولا للانس أن   تنفذوا من حبس اقطار الزمن

لا نفوذ الا بسلطان الهدی   من تجاویف السموات العلی

لا هدی الا بسلطان تقی   من حراس الشهب روح المتقی

اشاره به این قول خدا در سورة الرحمن: «یا معشر الجن والانس ان استعطتم ان تنفذوا من اقطار السموات والارض فانفذوا لا تنفذون إلا بسلطان- *ای طائفه جن و انس اگر میتوانید که نفوذ کنید از کناره های آسمان و زمین، پس نفوذ کنید و بیرون روید، نفوذ نمی توانید مگر به قوت (وآن قوت شما را نیست»*[1]

خلاصه اشعار عربی مولانا چنین است:

جن و انس نمی توانند تا بیرون روند از حبس قطرهای زمان. این بیرون رفتن بدون قوت و دلیل ممکن نیست. نمی توان از کرانه های آسمان بالا بلند گذر کرد. رهنمائی نیست مگر به قوتیکه باقی بماند و این قوت روح متقی است.

(۱) الرحمن: ۳۳.

آنچه را از شعر عربی تذکر دادم موافق متنیست که در دسترس من قرار دارد. اما فکر میکنم از نگاه قاعده لغت مصرع دوم این طور باشد: ینفذوا من حبس اقطار الزمن. زیرا که ضمیر راجع به جن و انس میباشد و اسماء ظاهر همه غایب استعمال میشوند (الظواهر غیب)، اسماء ظاهر همه غایبند و با آنها بطور غائب معامله میشود و ضمیر غائب بآنها راجع میگردد.

اما در آیت قرآنی که تنفذوا آمده جهت آنست که در آنجا کلمه (یا) ندائیه میباشد و منادی جن و انس قرار دارد و آن ها در حال منادی قرار گرفتن مخاطب میشوند لذا فعل مخاطب آن تنفذوا آورده شده است ولی در کلام مولانا این طور نیست.

و نیز در بیت اخیر که گفته: لا هدی الا بسلطان تقی. این سهو طبع است و باید یقین باشد باین معنی که نیست هدایت مگر بسلطانیکه نگاه دارد از نگهبانان و حارسان. شهاب ها و روح المتقی بیان سلطان است. این سلطان عبارت است از روح متقی که میتواند به بالا رود.

اشاراتی که درین دفتر وجود دارد خیلی زیاد است وما روی ایجاب رساله و اکتفاء به نمونه به همین اندازه اکتفا ورزیده وسوی یك قسمت ازتفسیر های اختصاصی مولانا می رویم که در همین دفتر قرار دارد. البته آن قسمت از تفسیرهای اورا انتخاب میکنیم که در آن راه جدیدی را اتخاذ کرده و براه دیگران نرفته باشد.

عنوان مستقل است بدین ترتیب:

در عموم تأویل آیة «کلما او قدو اناراً للحرب اطفأ الله- *هرگاه برای جنگ با مسلمانان اتشی بر افروزند خدا آن اتش را خاموش سازد.*»[1] و در آن چنین توضیحی بکار برده شده است.

کلما هم أو قدوا نار الوغی   اطفأ الله نارهم حتی انطفی

(۱) المائدة: ٦٤.

هرگاه آتش سرکشی را افروختند آنرا خداوند کریم خاموش کرد تا که خاموش گردید.

تفسیر دیگری تحت این عنوان قرار دارد:

حکمت در آیة «انی جاعل فی الارض خلیفة...» و درین مورد چنین میگوید:

پس خلیفه ساخت صاحب سینه ای تـابـود شـاهـیـش را آئـیـنـه ای
پس صـفـای بی حـدودش داد او و انگه از ظلمت ضدش بنیاد او
دو علم افراخت اسپید و سیاه آن یـکـی آدم دگـر ابـلـیـس راه

سپس از هابیل و قابیل که باهم از راه ضدیت پیش آمدند حرف میزند و از جمله اولاد این آدم خلیفه خدا هر یکی با ضدش عرض وجود کرد: ابراهیم با نمرود، موسی با فرعون، هود با عاد سرکش که بالاخره باد بباد شان رسید، مصطفی بابوجهل- سنگ در دست ابوجهل تسبیح گفت ولی آن ملعون ایمان نیاورد. قهر حق تعالی طوری است که اگر این قهر در لباس انسان ظهور کند همین لباسیکه سبب نگه داری از سردی میباشد چون زمهریر سرد میشود. نان به سبب قهر الهی گلو را میگیرد وخفه میکند. همین قهر خدا بود که قارون را در زمین فرو برد. آن زمینیکه سراسر حلم و نرمی و برده باری است یکدم بامر خداوند در حق قارون قهر گشت و این خاصیت حلم و نرمی خود را از دست داد. قوم شعیب علی نبینا و علیه الصلاة والسلام سرکشی کردند و به تکذیب شعیب اقدام کردند و خداوند ازین قوم چنین یاد میکند: «**فکذبوا فأخذهم عذاب یوم الظلة**- این قوم تکذیب کردند خداوند آنها را گرفت به عذاب روزظله» ظله عبارت از ابری بود که ظاهراً به شکل سایه بان ظاهر گردید و این قوم را از گرما هلاك ساخت.

درین تفسیر در همه مطالب همان جملاتی را می یابیم که دیگر مفسرین بیان داشته اند و آنچه بحیث مطالب اختصاصی حساب میشود آنست که خلافت آدم علیه السلام را در زمین به ظهور اضداد دانسته است و ازین چنین فهم میشود که نظر او در تثبیت خلافت همان نظریست که درباره جهان دارد. او قبلاً گفته بود که فرق میان این جهان و آنجهان آنست که قوام و دوام و بقاء اینجهان با جمع اضداداست و در آنجهان

جمع اضداد وجود ندارد. از گفتار او که درین جا درباره خلافت آدم علیه السلام تذکر داده و از اضداد شروع کرده اشاره به همین بقاء خلافت توام به بقاء جهان میباشد. جهان جمع اضداد است و خلافت آدم نیز در جمع اضداد: خیروشر، حق و باطل، سیاه و سفید موسی و فرعون تحقق می یابد.

نظر مولوی در تفسیر:

«کل شئ هالك الا وجهه- *هر شئ هلاك شونده است جز او*»[1] مولانا درین تفسیر مطالبی دارد که چنین شرح کرده است:

در وجـوه وجـه او رو خـرج شـد	چـون الـف در بسـم دررو درج شـد
ان الف در بسم پنهان کرده ایست	هست او در بسم و هم در بسم نیست
همچنین جمله حروف گشته مات	وقت حذف حرف از بهر صلات
او صله ست وبی وسین زووصل یافت	وصل بی وسین الف را بر نتافت
چونکه حرفی برنتابد این وصال	واجب آید که کوته کنم این مقال
چون یکی حرفی فراق سین و بی ست	خامشی اینجا مهم تر واجبی ست
چون الف از خود فنا شد مکتنف	بی وسین بی او همی گویند الف
ما رمیت اذ رمیت بی ویست	همچنین قال الله از ضمنش بجست

این بیان او کاملاً خاص به اوست و میگوید که در وجوه وجه خدا خویشتن را صرف و محو کن باین توضیح که (الف) در (بسم) که اصلاً (باسم) بوده اما در وقت اتصال (بی و سین) حذف می گردد با این مفهوم باوجود آنکه (الف) موجود است ولی در کتابت و تلفظ نمی آید بر خلاف (الف) در (فاعتبروا) که در نوشته و کتابت می آید ولی از تلفظ ساقط می گردد.

---

(۱) القصص: ۸۸.

سپس میگوید که گرچه الف ازمیان رفته ولی بی و سین الف گویان هستند زیرا که معنی الف درین جا اراده میشود و همینکه آنرا باین عبارت ترجمه میکنیم (بنام) در حقیقت باسم گفته ایم و الف را درمیان آورده ایم.

مولانا این نفی واثبات را، این بود و نابود الف را با جمله (وما رمیت...) تشبیه میکند که در آنجا رمی هم است و هم نیست رمی حقیقی بدون اوست و رمی ظاهری از طرف اوست.

ما قبلاً تذکر دادیم که مولانا این نفی و اثبات را در (وما رمیت اذا رمیت) در چند جا یاد کرده و در هرجا توجیه جدا گانه دارد و غرض توضیح مطلب جداگانه آورده شده است. قبلاً چند جا از اشارات تفسیری او پیرامون (وما رمیت... الآیة) یاد کردیم اینست جای دیگر در همین دفتر ششم غیر از بیت یاد شده:

ما رمیت اذ رمیت احمد بده ست		دیدن او دیدن خالق شـــده است

خاتمه ملحق

در پایان این همه توضیحاتیکه بنام محلق ترجمه یاد کردیم و در متن عربی وجود ندارد باید گفت که دانش مولانا جلا الدین رومی بلخی بالاتر از آن است که بتوانیم در رساله ای، در تألیفی، در سخنرانی و در توضیحی نظریات اورا طوریکه شاید و باید معرفی نمائیم.

سالهاست اهل تحقیق از مولانا یادی میکنند ولی زوایای پنهانی اراء او تحت سیطره بحث وجدل قرار نگرفته و برای پژوهشگرانی که در آینده می خواهند از مولانا حرف بزنند جای بحث و میدان مبارزه و نبرد فکری باقیست.

اگر مولوی روزی از جوهر و عرض یاد کرده و از واجب و ممکن و مستحیل حرف زده، اگر بحیث یك دانشمند فقهی فتوی داده و گاهی هم درین فتوی مذهب حنفی را گذاشته سوی اقوال امام شافعی رو آورده، اگر درباره، تحری قبله سخنی گفته و اگر

کیفیت وضوء را بیان داشته؛ این همه راه مولانا شناسان را بیشتر هموار میسازد تا ازین دانشمند چیزها بگویند؛ اگر هنگام ضرورت استفاده از حرام و گوشت مردار را جائز دانسته و چنین گفته که:

در ضرورت هست هر مردار پاک		بر سر منکر ز لعنت باد خاک

از آن است که همهء مطالب حیاتی و اجتماعی را خوب تحلیل کرده و در تمام مطالب خویش قرآن و حدیث و اقوال سلف صالحین را دستور العمل قرار داده است.

مولوی سنی است ولی این سنی بودن را سبب حب و علاقه به آل بیت میداند نه علت دوری از آنها و چنین میگوید:

گر نبودی او نتیجهء مرتدان		کی چنین گفتی برای خاندان

تا چه کین دارند دایم دیو وغول		چون یزید و شمر با آل رسول

از همینجا میکوشید تا روزنهء آشتی باز گردد و درین پیدا کردن راه توحید، صدها منافع معنوی مسلمانان را سراغ میکند. مولوی اگر اهل تشیع را از سبب شیخین باز میدارد اهل سنت و جماعت را نیز سوی نزدیکی و هم آهنگی دعوت میکند. مولوی با آنهمه مطالعات عمیق و وارد بودن در تحول های سیاسی و عوامل آن و با اینکه در کودکی روی خوف از استیلاء مغل راه هجرت را در پیش میگیرد و می بیند که پدر نامورش در هر منزل و هر جائیکه میرسد ازین بلای سیل آسا حرف میزند و در پایان کار همه مدارس بلخ از طرف ارتش مغل خراب میگردد و این خرابی آثار اسلامی تا بغداد میرسد و از آنجا راه خود را جهت استیلاء سرزمین مصر دنبال میکند تا اینکه از طرف مصری ها در عین جلوت شکست میخورد. این خرابی ثروت معنوی و مادی مسلمانان از طرف لشکر بیرحم و وحشی مغل در هیچ یك از فرمایشات مولوی تذکر نیافته اینکه چرا؟ باید درین باره تتبع کافی صورت گیرد و این موضوع از جمله همان موضوعات دست ناخورده است که پژوهش گران آینده باید آنرا تحت بحث قرار دهند.

مونوی از هجرت خاندان خویش باده ها شاگرد و مخلص، از زیبائی بلخ زادگاه حود و ازینکه درین هجرت جه مشکلاتی را مشاهده و تجربه کرده هیچ نمی گوید ولی از موضوعات بسیار جزئی بار بار یاد میکند. چرا؟

مولوی فلسفی را در کلام خویش مرادف ملحد میداند و آنرا در برابر سنی و در برابر مؤحد قرار میدهد ولی اصطلاحات فلسفی را بار بار یاد میکند و آنرا در استدلال بکار میبرد. چرا؟

مولوی از قیاس، دل خوش ندارد و اولین قیاس کننده را ابلیس میداند که روی قیاس و عقل، خویشتن را در امتناع از سجده بآدم علیه السلام حق بجانب میداند زیرا که او زاده آتش است چگونه سر سجده بکسی فرود آورد که از خاك پیداست ولی در اکثر موارد از قیاس کار میگیرد.

مولوی در زهد، راه و روش و طریق بخصوص دارد که با بعضی اهل تصوف در قطب مخالف قرار می گیرد و باید تصوف او بیشتر مورد بحث قرار داده شود که این مخالفت روی چه بوده است. روش مولانا در فیه ما فیه با روشی که در دیگر مؤلفات خویش بکار برده فرق بارز دارد. این هم یکی از موضوعاتیست که میتوان در آن باره چیزها نوشت و ازین مقایسه موضوع تازه ای برای بحث انتخاب کرد و نیز ده ها موضوع دیگر است که تاکنون کسی در آن باره ننوشته است. با افزون این ملحق و ضمیمه سعی شده تا چهره علمی مولانا تا جائیکه توان اجازه میداد معرفی گردد و بکسانیکه این بحث را دور از ایجاب وضع تصوفی او فکر میکردند پاسخی گفته شود.

ما دیدیم که مولانا نه تنها علم قال را ترك نداده بلکه بسی رموز قال را در ساحهء حال حل کرده است و بعبارهء واضح ترمولانا شکل مدرسه و تشریفات آنرا گذاشته است ولی اصل رسالت مدرسی را وقتی تکمیل کرده که بسی موضوعات را از راه دیده مورد دقت قرار داده است. اگر دانشمندی در پرتو قیل و قال نظری میدهد،

اجتهادی می کند و قدرت علمی را صرف مسائل میکند، آن همه دور از مشاهده است ولی کسیکه برموز حال آشنا شد بعید نیست اگر بحث های علمی را از ساحهء نظری سوی میدان بدیهی نقل دهد و بنور عرفان و پرتو روشنائی دل، موضوعات را زیر نظر داشته باشد و حالتی را اختیار کند که در آن مشاهده رول داشته باشد. علماء برای علم حضوری سه علاقه را ضرور میدانند.

عینیت، نعتیت و معلولیت. اگر عالم عین معلوم باشد در آن صورت علاقه عینیت این علم را از مرتبه حصولی به مرتبه حضوری می برد و اگر معلوم صفت یا معلول عالم باشد در آن صورت هم علم حضوری است. اول چون علم ما بذات ما و دوم چون علم باری تعالی به صفات وسائر موجودات که صفات نعت و موجودات معلول میباشند.

با این فهم، اگر رموز سلوك و عرفان و اسرار وحدت الوجود را در کسب حصول مؤثر بدانیم و مشاهده تصوفی یکی از اسباب مهم دانش شمرده شود یقیناً طریق علم برای صوفی فرق می کند. مخصوصاً اگر جرأت آنرا داشته باشیم که از عینیت وحدت الوجودی همان عینیت علم حضوری را اراده کنیم و یا اقلاً ازین عینیت سوی آن عینیت راه را باز نگاه داریم. ما در بیان مثال علاقه عینیت علم خدا بذاتش یاد نکردیم و مثال را از خودمان شروع کردیم. و گفتیم چون علم ما بذات ما، زیرا که از نگاه تصوف و داشتن ذوق و سلوك تصوفی نباید آنچه را که روی استدلال عرضه میکنیم در ذات خداوند آنرا یاد کنیم. ذات الهی بالاتر از آن است که هر لحظه تحت تسخیر مثالهای خود ساخته در آید و از جانب دیگر همینکه علم خدا بذات خدا مورد بحث ما قرار میگیرد تغایر من وجه عالم و معلوم و اتحاد ذاتی ما را سوی یك سلسله موضوعاتی می کشاند که تعمق در آن مخالف حدیث معروف است که می فرماید: در ذات الهی فکر نکنید.

بیان مثال نعتیت و معلولیت و تحقق دادن در علم خدا، به صفات و مخلوقات به

آن پیمایهء نیست که تفکر عمیق و تفکر ممنوع را بمیان آرد. مولانا از دیدن تا دیدن فرق میگذارد. آن دیدن و اصل تا دیدن دیگران آنقدر فرق دارد که از زمین تا آسمان.

مولانا جلال الدین از آیة مبارکه: «تلك الدار الآخرة نجعلها الذين لا يريدون علواً في الارض ولا فسادا والعاقبة للمتقين- *اینست دار آخرت که آنرا برای کسانی گردانیدیم که اراده علو و فساد را در سر زمین ندارند و عاقبت پسندیده و آخر کار خوب برای پرهیزگاران میباشد.*»[1] این را فهم میکند که دوری از کبر و غرور و چنگ زدن بدامان فقر و سلوك سعادت دارین را سبب میگردد. کاریکه آخرت را خوب میسازد دنیا را به شکل بهتر خوب میسازد. و باید برای رسیدن باهداف جدی و صمیمانه، از غرور و فساد دور باشیم. مظاهر خود پرستی و انحصارگری سیاستمداران است که مایهء آنهمهء بدبختی میشود.

اگر مولانا در عصر خود آن همهء تباهی و در بدری مسلمانان را مشاهده کرد، ما در براه انداختن آرزوی قرآنی چه زحماتی نبود که متحمل نشدیم. خطر عظیم دسته بندیها و بعد روز افزون خصومتها آخر الآمر کشور پاك افغانستان را به خرابی کشانده گروهی نا خود آگاه برای همین قدر که یك ایدیالوژی الحاد را پیاده کنند، کردند آنچه کردند و هنوزهم این سلسله دوام دارد و آخر و پایان کار معلوم نیست.

اگر ما از تجارب مولانا استفاده علمی می کردیم و در نشر اسرار ورموز سلوك و عرفان و آشنا ساختن اولاد وطن بحقائق اسلام فرو گذاشت نمی کردیم و تمام اعمال جوانان وطن نزد ما تحت یك حساب دقیق قرار میداشت دیگر این بدبختیها را نمی دیدیم و جوانان ما بحیث افراد آگاه و دلسوز با نظریات سیاسی برخورد میکردند و نمیگذاشتند که این ملت واحد قربان افکار و آراء گونا گون گردد. هستی ما برباد شود و موجودیت ملی هزاران ساله ما بخطر افتد.

---

(۱) القصص: ۸۳.

بیائید بازهم دیر نشده از آنچه مولانا و امثال آن بما میراث گذاشته اند استفاده مثبت نموده این تحیر و این تحزب و گروه گروه شدن را کنار گذاریم.

مولانا در انتقال از قال بحال صدها فارمول، انسان کامل شناسی و جدا کردن مصلح از مفسد را بما روشن کرده است در وقت حال بما رموز قال و حال را بیان کرده و راه استفاده مثبت ازین اراده قیمت دار هنوز هم باز است.

در پایان این بحث باید متذکر شد که:

تعمق در افکار و نظریات مولوی جلال الدین بلخی چه از راه تصوف که قسمتی از فصول گذشته را بآن اختصاص دادیم و چه از نظر کلام، این را به اثبات میرساند که این دانشمند عالیمقام جهان و این صوفی وارد به اسرار و رموز عرفانی با گفتار معری از تکلیف، داستان نی را سر آغاز حکایت روح مهجور خویش حساب کرده و از همان جا براه هایی می رود که اگر فسلفه اش را نکوهش کرده در گفتارش جنبه های مثبت بخوبی مشاهده میشود از همین جاست که میگویند:

«مولوی نه فیلسوف است نه شاعر. هم فلسفی را تحقیر میکند و هم بر فلسفه میتازد. چنانکه قافیه اندیشی را عبث میشمارد و از دست مفتعلن مفتعلن شکایت میکند، با این همه شور عشق او را هم فلسفی کرده است و هم شاعر. شعر میگوید و در آن نه تنها هیجان های روحانی خویش بلکه اندیشه های فلسفی خود را نیز بیان میکند.

با آنکه از استدلالیان و شیوه و فکر آنها رضایت ندارد خود در بیان آراء و اندیشه های خویش مثل آنها استدلال میکند. در باب جهان، روح، معاد، و در باب همه چیز سخن میگوید . گر چه تألیفات مولوی را همردیف دیگر تألیفات حساب نمی کنیم زیرا که شکلیات و تشریفاتی که سائر مؤلفین بکار برده اند وی هرگز بآن پابندی نداشت ولی این نداشتن شکلیات و این ارتجال در اکثر فرمایشات او و اینکه غیاب مؤقت حسام الدین، تألیف مثنوی را به تأخیر می افگند این همه و همه یکبار دیگر

باهمیت مؤلفات این دانشمند گواهی میدهد به این معنی که:

هر گه یك مؤلف بخواهد تا اثر خود را به انجام برساند و خویشتن را وقف تألیف در مدت معین بنماید مجبور است تا بعضی تکلیف هایی را بپذیرد که با روحیهء اصلی تألیف سازکاری کامل ندارد، زیرا که نظر به مقید بودن این مؤلف بشرائط زمان و مکان اثر او روش خاصی را بخود میگیرد و بالعکس مؤلف آزادمنش چون مولوی جلال الدین بلخی که ابیاتی چند را بدستار گذاشته و به حسام الدین میسپارد و هر وقت که ذوق شعری توأم به معلومات علمی و دینی او اجازه میدهد بآن افزود میکند و این اندیشه را بخود راه نمی دهد که کتابی می نوشت و تأخیر شد و میکوشد تا هر آنچه را بر شتهء تحریر در میآورد واقعاً پخته باشد و صلاحیت آنرا داشته باشد که درج کتاب گردد. طبیعیست که چنین اثر از هرگونه تکلف عاری بوده و یك اثر قبول شدنی حساب میشود.

روان مولاناً جلال الدین بلخی رومی شاد باد!

علیه رحمة الله العزیز الوهاب!

والسلام علی من اتبع الهدی.

دکتور عنایت الله ابلاغ

اهم مراجع کتاب به ترتیب حروف هجاء

-الف-

١- احیاء علوم الدین، تألیف الامام حجة الاسلام غزالی(رحمة الله علیه)، چاپ قاهره.

٢- اشارات و تنبیهات، تألیف ابو علی بن سینا، تحقیق داکتر سلیمان دینا، چاپ مصر.

٣- الادب لصوفی، تألیف عبدالکریم الخطیب، چاپ قاهره.

٤- اشارات المرام من عبارت الامام، تألیف علامه کمال الدین احمد الریاضی، چاپ قاهره

٥- الاسلام من خلال مبادیه التاسیسیه، تألیف داکتر محمد غلاب، چاپ مطابع الاهرام، قاهره.

٦- الهی نامه، اثر خواجه عبدالله انصاری هروی، چاپ کابل.

٧- ابن الفارض و الحب الالهی، تألیف داکتر مصطفی حلمی، چاپ قاهره.

-ب-

٨- بشری الکیئب بلقاء الجیب، تألیف جلال الدین السیوطی، چاپ مصر.

-ت-

٩- تفسیر کبیر، تألیف امام فخر الدین الرازی- چاپ مصطفی البابی الحلبی، قاهره.

١٠- تفسیر جلالین، تألیف جلال الدین السیوطی و جلال الدین المحلی، چاپ هند.

١١- تمهید التاریخ الفلسفة، تألیف مصطفی عبدالرازق، چاپ قاهره.

١٢- التعرف لمذهب اهل التصوف، تألیف ابی بکر محمد الکلا بازی، چاپ مصر.

١٣- تهذیب الاخلاق، تألیف شیخ حکیم ابن زکریا یحیی بن عدی، چاپ قاهره.

١٤- تاریخ الفلسفة فی الاسلام، ترجمة دکتور عبدالهادی ابوزیده، چاپ مصر.

۱۵- تهافت الفلاسفه، تألیف امام حجة الاسلام غزالی، تحقیق دکتور سلیمان دنیا، چاپ قاهره.
۱٦- تهافت التهافت، تألیف ابن رشد، تحقیق داکتر سلمان دنیا، چاپ مصر.
۱۷- تلبیس ابلیس، تألیف العلامة ابن القیم الجوزی، چاپ مدینه منوره.
۱۸ تقوی الله، تألیف عبدالرحمن عوض، چاپ قاهره.
۱۹- التحقیق التام فی علم الکلام، تألیف محمد الحسنی الظواهری، چاپ مصر.
۲۰- التصوف و فریدالدین العطار، تألیف دکتور عبدالوهاب عزام، چاپ قاهره.
۲۱- تانیب الخطیب فیما ساقه فی ابی حنیفة من الأ کاذیب، تألیف العلامه شیخ زاهد الکوثری الحنفی، چاپ (دارالسعادة) قاهره.
۲۲- تفسیر مثنوی، تألیف جلالالدین همائی، چاپ هند.
۲۳- تائید الحقیقة العلمیة، تألیف جلال الدین السیوطی، چاپ هند.
۲٤- التنسك الاسلامی- منشؤه، و تطوره، و مذاهبه، و رجاله، تألیف الدکتور محمد غلاب، نشر اداره عالی شؤن اسلامی مصر، چاپ مطابع الاهرام قاهره.

-ج-

۲۵- جوهر الآثار، تألیف العلامة عبدالعزیز، چاپ هند.

-خ-

۲٦- خط سوم، تألیف داکتر ناصر الدین صاحب الزمانی، چاپ تهران.

-ر-

۲۷- رساله‌ء در احوال مولاناه‌تألیف فریدون بن احمد سپه سالار، چاپ تهران.
۲۸- رساله‌ء احوال و زندگانی مولانا جلال الدین محمد، تألیف فروز انفر، چاپ تهران.
۲۹- راحة العقل، تحقیق داکتر مصطفی حلمی، چاپ حلبی، قاهره.
۳۰- الرد علی الدهریین، تألیف سید جمال الدین افغانی تحقیق ابوریه، چاپ مصر.

-ش-

۳۱- شرح المثنوی، تألیف بحر العلوم، چاپ هند.
۳۲- شرح مثنوی تفسیر، نقد، تحلیل، تألیف محمد تقی جعفری، چاپ تهران.
۳۳- شرح فقه اکبر، تألیف ملا قاری، چاپ هند.
۳٤- شطحات الصوفیه، تألیف داراشکوه، چاپ هند.

-ص-

۳۵- صحیح البخاری، تألیف العلامة الامام محمد اسماعیل البخاری، چاپ هند.
۳٦- صحیح المسلم، تألیف احمد امین، چاپ هند.

-ض-

۳۷- ضحی الاسلام، تألیف احمد امین، چاپ قاهره.

-ط-

۳۸- طبقات الصوفیه، تألیف العلامة السالمی، چاپ مصر.
۳۹- طبقات الصوفیه، تألیف داکتر محمد غلاب، چاپ قاهره.
٤۰- طبقات الصوفیه، تألیف شیخ الاسلام عبدالله الانصاری الهروی، چاپ کابل.

-ظ-

٤۱- ظهر الاسلام، تألیف احمد امین، چاپ قاهره.

-ع-

٤۲- العشق الالهی، تألیف داؤد الانطاکی، چاپ قاهره.
٤۳- عوارف المعارف، تألیف الامام سهروردی، چاپ قاهره.

-غ-

٤٤- الفزالی و التصوف الاسلامی، تألیف الاستاد شرباصی، طبع قاهره
٤٥- فلسفه الاخلاق فی الاسلام، تألیف داکتر محمد قاسم، چاپ قاهره
٤٦- الفضیل بن غیاض، تألیف داکتر عبدالحلیم محمود، چاپ قاهره.
٤٧- فی التصوف الاسلامی و تاریخه، ترجمهء داکتر ابو العلاء عفیفی، چاب قاهره.
٤٨- فتوحات مکی، تألیف شیخ اکبر محی الدین ابن عربی، چاپ قاهره.
٤٩- فصوص الحکم، تألیف شیخ اکبرعربی، تحقیق داکتر ابوالعلا عفیفی، چاپ قاهره.
٥٠- الفلسفه الصوفیه فی الاسلام، تألیف داکتر عبدالقادر محمود، چاپ قاهره.
٥١- فجر الاسلام، تألیف احمد امین، چاپ قاهره.
٥٢- فقه اکبر، تألیف الامام الاعظم ابی حنیفه(رحمة الله علیه)، تحقیق شیخ زاهد الکوثری، چاپ قاهره.
٥٣- فقه اوسبط، تألیف الامام الاعظم ابی حنیفه(رحمة الله علیه)، تحقیق شیخ زاهد الکوثری، چاپ قاهره.

-ک-

٥٤- کشف المحجوب، تألیف الامام هجویری(رحمة الله علیه)، چاپ هند.
٥٥- کیمیای سعادت، تألیف الامام حجة الاسلام غزالی(رحمة الله علیه)، چاپ هند.
٥٦- گلستان، تألیف شیخ سعدی رحمة الله علیه، چاپ هند.

-ل-

٥٧- اللمع، تحقیق، داکتر عبدالقادر محمود و طه عبدالباقی سرور، چاپ قاهره.

-م-

٥٨- مفتاح الفلاح و مصباح الارواح، تألیف تاج الدین ابن اعطاء الله السکندرانی، چاپ قاهره.

٥٩- مفتاح دارالسعادة، تألیف علامهء ابن قیم جوزی، چاپ قاهره.
٦٠- مذاکرات الفلسفة الحدیثة، تألیف داکتر محمد غلاب، چاپ قاهره.
٦١- المواقف، تألیف العلامه لایجی، چاپ قاهره.
٦٢- المعجزة الکبری، تألیف الشیخ ابی زهره.
٦٣- مناهج الالة فی عقائد الملة، تقدیم و تحقیق داکتر محمود قاسم، چاپ قاهره.
٦٤- مناهج البحث عنده مفکری الاسلام، تألیف الدکتور علی ساسی نثار
٦٥- المنهج القوی، تألیف یوسف بن احمد الزهدی المولوی، چاپ انقره.
٦٦- منطق الطیر تألیف فریدالدین العطار (رحمة الله علیه)، چاپ، بغداد.
٦٧- مقدمهء ابن خلدون، تألیف ابن خلدون، تحقیق داکتر سلیمان دنیا، چاپ قاهره.
٦٧- مرآة المثنوی، تألیف تلمذ حسین، چاپ هند.

-ن-

٦٩- نشأ التصوف الاسلامی، تألیف عبدالکریم الخطیب، چاپ قاهره.
٧٠- نفحات الانس، تألیف مولانا عبدالرحمن جامی، چاپ تهران.

-و-

٧١- الوجودیة المومنه و الوجودیة الملحدة، تألیف داکتر محمد غلاب، چاپ قاهره.
٧٢- ولایة الله، تحقیق ابراهیم هلال بر کتاب (قطر لولی علی حدیث الولی)، تألیف الامام الشوکانی، چاپ قاهره

تتبع در ساحهء تصوف اسلامی، مطابق به دساتیر قرآن کریم و پیروی از طریقه ای است که آنرا خلفای راشدین رضوان الله علیهم اجمعین هموار کرده اند ...

مولانا جلال الدین بلخی یك شاعر محض و یك صوفی سرسری نبود؛ بلکه دانشمندی بود که در ذروه های صوفیانه اش رموزی از فقه حنفی، علم کلام و سائر علوم دینی را به کار برده است. مولانای بلخ مورد قبول بسی از دانشمندان شرق و غرب قرار یافته و شهرتش در حلقه های علمی بیشتر از آوازهء دیگر دانشمندان دری زبان و شاعران معروف عجم می باشد.

من این کتاب را قابل تدریس میدانم و باید با مطالعه آن با دقت همه جانبه این موضوع در نظر گرفته شود که مطالعه کنندگان و شاگردان بدانند و آگاه شوند که مجد واقعی از آن مسلمانان میباشد و به این ملتفت گردند که روزگاری بود، همه مردم متوجه آن بودند تا سیرت پیامبر اسلام صلوات الله و سلامه علیه و خلفاء راشدین رضوان الله علیهم اجمعین را چراغ راه خویش قرار دهند ولی همه را امروز کنار گذاشته اند. چقدر خوب است اگر رموز تصوف را درك کنیم تا بدانیم که سلوك واقعی اسلام در تصوف اسلام عرض وجود می کند.

از مقدمه کتاب بقلم دوکتور یحیی الخشاب

ناشر: مؤسسهٔ علمی دار المعرفة ابلاغ
سلسله نشرات (۱۱)